SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY



金元全真道内丹心性学

张广保著

生活·讀書·新知三联书店

金元全真道内丹心性学

本书是在作者博士论文基础上修改而成。
作者运用大量历史资料，
详细研究了古代道教重要支派
全真道的演变发展，
并着重于研究该派思想内在之历史意义，
在全真道思想与儒、佛两家
心性观念的关系方面，
更有深刻的理论分析，
是一部学术性强的好作品。

——叶秀山

ISBN 7-108-00565-2/B·138 定价 11.80元

三联◉哈佛燕京学术丛书

金元全真道内丹心性学

张广保著

生活·讀書·新知三联书店

(京)新登字 007 号

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard－Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks

图书在版编目(CIP)数据

金元全真道内丹心性学/张广保著. - 北京：生活·读书·新知三联书店，1995.4
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7-108-00767-3

Ⅰ.金…　Ⅱ.张…　Ⅲ.全真道－心(哲学)－宗教哲学－中国
Ⅳ.B956.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 02296 号

责任编辑　许医农
封面设计　宁成春
出版发行　生活·读书·新知三联书店
　　　　　(北京朝阳门内大街 166 号)
邮　　编　100706
经　　销　新华书店
排　　版　北京新知电脑印制事务所
印　　刷　北京通县觅子店印刷厂
版　　次　1995 年 4 月北京第 1 版第 1 次印刷
开　　本　850×1168 毫米 1/32　印张 10
字　　数　218 千字
印　　数　0,001－7,000 册
定　　价　14.80 元

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国新进中青年学人的
优秀学术专著（含海外留学生）。

•

本丛书意在推动中华人文学术与
社会科学的发展进步，
奖掖继起人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学燕京学院
（Harvard－Yenching Institute）
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

•

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
（原则上要求参选书稿高于一般博士论文水准），
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

序

近年来道教的研究渐渐被我国学术界重视起来，但比起对儒家和佛教的研究还是远远不及的。在道教的研究中，对汉魏两晋南北朝道教研究的论著较多，而对宋明以来的道教研究就更少了。但是，我们知道自隋唐以后中国哲学的发展表现为儒释道三教合一的趋势，儒释道在相互影响中各自发展着，而且都对中国文化作出了贡献。

在中国哲学发展的历史中，心性学说一直占着很重要的地位，儒家的心性学说发端于孔孟，至唐有韩愈、李翱，到宋明为理学发扬光大。无论程朱的“性即理”，还是陆王的“心即理”，所讨论的问题都是以心性问题为中心。佛教传入中国，到南北朝时期有关于佛性问题的讨论，也不能说与心性问题无关。宝亮等撰《涅槃集解》，有佛性说十余家。至隋唐，无论天台宗、华严宗还是禅宗都讨论了心性问题，特别是禅宗发展了中国的心性学说。在我国现代学术史上，学者们对儒家的心性学说和禅宗的心性学说的研究已有不少成果，但对宋明以来道教的心性学说却很少有人研究。张广保同志在北京大学哲学系作博士生期间深入地研究了道教的心性问题，写成了他的博士论文《金元全真道内丹心性学》。这是一本很成功的著作，可以说是近年来我国系统、全面研究道教内丹心性学说的第一本。

张广保同志的这本书不仅详尽地阐述了道教内丹心性论的

基本内容，而且对王重阳及全真以后各派心性论的特点都一一作出切合实际的分析。到宋朝，心性学说已成为儒释两家讨论的主题，如果道教要适应当时中国哲学发展的要求，也就必须对心性问题提出一套适合道教学说的理论，而到宋朝道教的内丹学已经发展成熟了，在这种情况下，全真道创造了一套"内丹心性论"。由此我们可以看出，在唐宋以后，儒释道三教合流是中国传统哲学发展的总趋势。张广保同志的这本书对儒释道三教的心性论作了比较分析，也是前所未有的。

张广保同志是一位好学深思，非常用功，有很好研究能力的年轻学者。在他写作博士论文时，凡是他能找到的材料，他都细心阅读，因此他的这本书从材料的掌握上也是非常丰富的。当然学术研究是无止境的，我想，张广保同志已有这样的学术研究的基础，未来在学术上定会作出更加有意义的成果来。

汤一介

1992年12月7日

引　言

宋、金、元三朝是道教发展的旺盛时期，其时创立新道派之多，影响之广为其它各朝代所望尘莫及。对于宋、金、元时期兴起的各种道教教派，学术界通名之为新道教，以示与传统道教区别开来。

新道教包括太一教、真大道、全真道、净明道、内修南宗等等。五大教团中，净明道和内修南宗主要在南方流行，太一、真大、全真三大教团则在北方一带风行。

北方三大教团以全真道规模最大，持续时间也最长（直到现在）。全真道后随元并南宋，势力又向南方波及，部分地融合了内修南宗、茅山宗等南方宗教教团。明时正一教完全恢复了官方宗教的地位，全真道又复回转到开创时期的旧貌，在民间流布传播。金元（包括明初）除了上述五大教派外，还有一些影响较小的道教团体。据《正统道藏》所载有：混元仙派、西派、东派等等。

宋、金、元三朝道教勃兴可能有三大主要原因：一是由于社会政治大背景。金元时期，由于宋、金、元三朝之间互相争夺，社会结构极端不稳定，因此那种促使宗教产生的心理原因——生命的无常感表现得特别强烈。加之随后元灭金和南宋，一统天下，元朝统治集团由于开化程度较低，因而对正宗的儒家文化持冷漠态度；相反地对宗教（包括各种宗教）则因其固有文化的"敬

天”观念的影响因而一律予以扶植。因为这种非常特殊的原因，元时出现了儒士，平民共同归依宗教（以道教为甚）的“热潮”。他们或居山，或在家，以清静无为为旨，行独善其身之策。这种状况直到元中期忽必烈平江南，情况才有所改善。

其二是因为深受晚唐、五代以来兴起的内丹修炼浪潮的影响。宋、金时期，由于道教内丹修炼浪潮的推动，北方民间修道之风特浓。由于内丹修炼在入定和出神两阶段必需道伴守护，故此修士们往往是以一人为主，数人相护，这样就自然形成了许多小规模的修道团体，主修的人当时叫做“坐环先生”。宋金时期北方民间这种修道团体多如牛毛，形成了一股强劲的修道之风。这种风气就是内修南宗，全真道等宗内丹术的诸道派产生的内在原因。

最后，宋、金、元道教之所以显出勃发态势，也是因为受到来自禅宗方面的刺激。禅宗自唐立宗后，经过唐、五代的发展遂有凌驾佛教其它各宗之势，到北宋时五家七宗的局面就已经形成。禅宗融合了中国传统文化的有关思想（尤其是孟子、《中庸》一系），以明心见性为宗旨，从宗教修炼的角度首次把心性问题提出来，把修炼的全部重心归结为心性的明悟。这样就使心性问题凸现出来，成为后来儒、佛、道三家共同讨论的时代大课题。

对禅宗心性论的挑战反应最为迅速的是理学。由于心性问题的讨论在儒家孟子、《中庸》一系本有渊源，所以理学不必冒异端危险就可直接讨论心性问题。不过理学是在道德的层面上讨论心性问题，其心体、性体是道德的实体，讨论的目的也是如何由内圣开出外王，由独善其身推及兼善天下。这和禅宗主“不思善，不思恶”的超道德的心体与性体有根本区别。然而理学大师们在讨论道德本位的心体与性体时，吸收禅宗理论的现象却极

为普遍。就是家风较浓、禅味极淡的程朱一系，也在著述中或反驳禅宗的观点，或改头换面而暗采禅宗之说。然而尽管理学与禅宗有千丝万缕的联系，毕竟通过"北宋五子"的努力，理学初步建立起了自己的道德本位心性论，并凭此与禅宗一较短长。

与理学相比，道教对禅宗的挑战反应较为迟钝。直到北宋后期和金朝初年，张伯端（紫阳）、王嚞（重阳）才分别创立新道教南北二宗，以心性范畴解释、会通传统道教的神、道诸范畴；以身心、性命双修、双合来对应、反驳禅宗的单纯明心见性。经过这番努力新道教也在宗教修炼的深层上接纳心性问题，建立了具有道教内容和形式的心体、性体、神体、虚体，从而参与时代大讨论，一跃而与禅宗、理学比肩相列。

虽然新道教（主要以全真道、内修南宗为代表）开出的心体与性体和禅宗一样同在修炼的层次上建立起来，但由于新道教建立心体与性体时，重视性命、心身两者间的融合、双修，所以新道教心性论讨论的视野与禅宗相比更为开阔，与理学相比则更为飘逸。它使用的概念范畴都是两两对应、环环紧扣的圆通系统，例如性命、心身、精神、虚空等等。这就使得新道教的心性论有资格独立出来，与理学、禅宗相并列。同时也显然大大丰富了整个中国心性论的内容，为思想文化宝库注入了新血液。

当然，我们也应看到以全真道和内修南宗为主要代表的新道教心性论虽然在许多方面有其自身的特色，但由于整个内丹道教心性理论都是围绕"证仙成道"这个虚幻的目标确立起来的。因此，这套心性理论所要解决的终极问题其实只是一个假问题。在科学昌明、理性盛行的现代社会，我们毋须对此着墨做多余的批判。我们今天之所以探讨新道教的心性理论，只是对其构筑心性理论时所遵循的思维逻辑感兴趣，这也就是说，内丹

道教所要解决的根本问题虽然是个假问题，但其中体现的思维逻辑却是真实的，对此，我们必须做严肃、认真的研究。

尽管新道教心性论具有自己的独特内容和形式，但因为与禅宗相同都是从宗教修炼的角度讨论心性问题，加之禅宗心性论在此之前就已相当完善和成熟，所以新道教也与理学一样，在许多地方借鉴了禅宗心性论内容。比较明显的一点就是在性功和心功方面，接纳了禅宗明心见性的基本内容，以有无双遮的空境做为心性修炼的终极境界。后期江南全真道又进一步引进公案、棒喝等形式做为警醒学人心性的手段。这是一种值得注意的文化现象。

创始于金正隆年间的全真道，是新道教中最引人注目的一支。全真道的立教与教祖王嚞的内丹修炼实践和传教活动紧密相关。王嚞的家乡是关学发源地——陕西，他的内丹心性论在有些方面深受关学的影响。

责任编辑：许医农

目录

历　史　篇

第 1 章

甘河证道　山东阐教

王嚞，字智明，陕西咸阳刘蒋村人。出身于豪富之家，据说王嚞“美须髯，大目，身长六尺余寸”①。王嚞年青时和当时的普通儒生一样，攻修进士举业，籍名于京兆府学，但始终没有得到过功名。王嚞后来投笔从戎，应试武举，并改名德威，字世雄，以表拯救天下的雄心壮志。关于王嚞应试武举的结果，史籍记载各不相同。金源琇所撰《全真教祖碑》有曰：“天遣文武之进，两无成焉。”之语，说明王嚞应试武举并没有获得成功。但秦志安所撰《金莲正宗记》却言：“复试武举遂中甲科。”无论中过武举与否，王嚞在青年时代，一直郁郁不得其志，这点可以确定。步入中年，王嚞心中一直闷闷不乐，经常借酒浇愁，半醉高吟。由于他不理家道，贪饮杯中物，家业逐渐败落，妻子、儿女为此经常抱怨他，但他全然不予理睬，照旧以害风自名，举止行为貌似狂人。王嚞所著《重阳全真集·悟真歌》对于这段生活有追述：

三十六上寐中寐，便要分他兄活计。豪气冲天恣意情，朝朝日日长波醉。压幼欺人度岁时，诬兄骂嫂慢天地。不修家业不修身，只恁望他空富贵。浮云之财随手过，妻男怨

恨天来大。产业卖得三分钱，二分吃著一酒课。他每交饮全不知，余还酒钱说灾祸。

《全真教祖碑》亦载：

是后，于终南刘蒋村创别业居之，置家事不问，半醉高吟，曰："昔日庞居士，今日王害风"。于是乡里见先生，曰害风来也，先生即应之，盖自命而人云。

在这段时间，王嚞虽然没有正式得道，但他已经经历了各种磨难，饱尝世态炎凉，从而对待人生具有一种十分消极的态度。随后他又从先辈的寿期中，体悟到生命的短暂和人生的无常，因而急于寻求一种灵丹妙药，超脱虚幻的生命。《重阳全真集·悟真歌》：

余当九岁方省事，祖父享年八十二。二十三上荣华日，伯父享年七十七。三十三上觉婪耽，慈父享年七十三。古今百岁七旬少，观此递减怎当甘？

王嚞对生命的这种体验，为他后来正式悟道构筑了心理基础。

金正隆四年（公元1159年）的夏天，王嚞来到陕西甘河镇饮酒啖肉，酒到半酣，有两位身披毡衣的陌生人来到镇中的肉铺前。由于两人面貌奇特，王嚞一见就觉得惊奇，不知不觉跟随二人到了一僻静处。说来也奇怪，一向以害风自号的王嚞，一见二人，心中就有一种崇敬感。在虔诚地行过大礼之后，二人缓缓言道："此子可教矣。"于是就授予他内丹修仙密诀。这一简单的过程就是全真教史上著名的甘河遇仙。这一年，王嚞刚好四十八岁。《重阳全真集》有诗吟："四十八上始遭逢，口诀传来便有功，

一粒金丹色愈好，玉京山上显殷红。”第二年中秋，王嚞路过醴泉县，又遇见一神秘道者。在市中酒肆中，道者传给他五篇秘颂，内中包含着全真内丹修炼秘诀。据说，道者一再嘱咐天机不可轻泄，待王嚞读熟之后，就令他投入火中，但后来王嚞还是通过记忆，将五篇秘颂录入《重阳全真集》中，在这里我们转述其中一首以见其大概：

> 暮临秦地，泛游长安，或货丹于市邑，或隐迹于山林，因循数载，观见满目苍生，尽是凶顽下鬼，何不领拋俗缘，猛悟浮器，好餐霞于碧峤之前，堪炼气于松峰之下，斡旋造化，反覆阴阳，炼列宿于九鼎之中，聚万化于一壶之内。千朝功满，名挂仙都，三载殷勤，永镇万劫。恐尔来迟，身沉泉下。

甘河遇异人之后，王嚞的思想发生了根本的变化，彻底完成了世界观的转变。从此他的行为在世人看来，显得愈发不可思议。他抛弃妻子，把幼女送至姻家，只身来到陕西南时村。王嚞在南时村挖了一个三丈深的洞穴，题名“活死人墓”。在洞中他废寝忘食苦修二年。《重阳全真集·活死人墓赠宁伯功》云：

> 活死人兮活死人，自埋幽假便为因。墓中睡足偏惺洒，擘碎虚空踏碎尘。活死人兮活死人，火风地水要知因，墓中日服真丹药，换了凡躯一点空。

两年之后，王嚞又突然将洞填平，转到刘蒋村筑庵修行，其时“肆口而发，皆尘外语”。在这段时间里，王嚞有时也到外地云游，“遇游则携一壶，行歌且饮，有乞饮者亦不拒。或以壶取水与人，但觉其醇香异常。”②

大定七年（公元 1167 年）四月，王嚞突然将庵焚毁，村民闻讯赶来，只见王嚞在火边放歌狂舞，并高吟道：“茅庵烧了事休

休，决有人来却要修，便做惺惺成猛烈，怎生学得我风流。”四月二十六日，王嚞由陕西东迈出关，随身携铁罐一枚，以乞化为生，途经咸阳时，他为自己画一幅画像，内中王嚞作三髻道者装，四周青松郁郁，白云缭绕、仙鹤婆娑，颇有飘然出尘之状。在咸阳他招收了一名弟子，名叫史密，并把自画像赠于他收藏。离开咸阳，王嚞继续东行，抵达洛阳，在洛阳上清宫，王嚞于壁题诗一首：“丘谭王风捉马刘，昆嵛顶上打玉球，你还搬在寰海内，赢得三千八百筹。”③

王嚞于陕西悟道之后，在当地并没有造成太大影响。根据各种史料记载，王嚞在关内的弟子较为著名者有四人：一是玉蟾和真人，二是灵阳李真人，三是史处厚，四是赵抱渊。

玉蟾和真人，其真实名字是和德瑾，道号玉蟾子，秦州甘泉人。据《金莲正宗记》记载：和德瑾曾做过刀笔吏，为人清怀淡泊，以道为心。和德瑾曾与一有道之士相遇，后因因缘未至，故未能了道。后“闻终南重阳祖师深得九还锻炼之术，乃往参同，遂居祖庭，日益玄妙，气渐冲和，心地开通。”关于和德瑾其人，各家述其生平，多据《金莲正宗记》，余详考现存《道藏》所收全真各集，于《丹阳神光灿》中，亦见有提及和德瑾之处，《神光灿·泳和公师叔辞世》一词云：“和公师叔，猛悟良缘，弃官纳印，休权还俗。终南山下，庵盖茅椽，身披麻衣纸袄，乐清闲，笑傲林泉，怀美玉，便韬光隐迹，二十余年。”《神光灿》又记载了和德瑾升霞之后，显化的各种异迹：

> 师叔和公升霞之后，有临潼县开采帛铺张公，久患，治疗不痊，忽一夕，梦见师叔说以药饵治疗之法，问其姓氏，乃终南和先生也。觉来依此服饵，其病自愈。至甲午岁重九日，张公亲诣和师叔坟前，烧香礼谢及立碣安于墓塔之上。

和德瑾与王嚞同年升霞，逝于大定十年（公元1170年），比王嚞多住世两个月。和德瑾虽早于七真得道，但其门下弟弟寥寥，故此后世加封五祖七真，和德瑾与李灵阳二人均不在加封之列。

关于李灵阳，全真各传及碑铭都绝少提及。秦志安《金莲正宗记》单是载其道号为灵阳子，真实名字则“误忘之矣。”据《金莲正宗记》，李灵阳为京兆终南人，后随王嚞学道。王嚞曾有诗云：“传与和公与李公，首先二志三人同”④。王嚞自终南东迈之后，和德瑾与李灵阳留在终南苦修内丹。大定十年王嚞升霞，四大弟子丘、刘、谭、马曾入关拜谒和、李二人，商讨会葬事宜。李灵阳后来预见到自己的归逝日期，嘱托丘长春为之主丧。李灵阳于大定二十九年归逝，他也没有单独招收弟子。

史处厚是王嚞在关中点化的第三名大弟子。但后世全真道徒通常和、李并称，将和、李二人列为师叔辈，而对史处厚却不加此殊荣。关于史处厚，马钰的《洞玄金玉集》曾提及王嚞在抵宁海之前，曾自画一像与醴泉县弟子史公收藏，这一记载实际上也是《金莲正宗记》中相关记述所本。《洞玄金玉集》又载：

> 余别大梁，经洛阳，入潼关，过华岳，访京兆，有醴泉史公相寻来，在东门里茶访相见。问及姓氏，采云醴泉史风子，亦是重阳真人门弟子。余闻之甚喜，（曰）：“师父屡曾说贤”。茶毕，余往太平桥，下街闲行。有道友杨二郎邀住，啜茶之次，有史公继至。史公又施拜礼，余责曰：“汝即是重阳师父门人，何其多礼？岂有一日两三遍具礼拜？是何道人活计？”余预知此公怕上街行乞，故相挠之：“我欲律贤一杯酒。主人不知可否”？史公于怀中取钱。余言：“非用此钱。可上街求乞钱沽酒”。史公熟视移时，遂上街乞化下来沽

酒。余独饮之，史公求诗，遂成十绝句以赠之："行尸走骨有何羞，勿为衣食乱起愁。学我上街长展臂，随缘乞化最风流。"

《金玉集》中这段材料十分珍贵。我们根据马丹阳的记述，可以断定史处厚虽然先于七真拜师，但他其实并未真正得道，所以马丹阳在与他交往中，并不施以尊礼，相反倒以训斥的语气待之。

王嚞在关右接受的第四位弟子是赵抱渊。有关赵抱渊的生平，张子献所撰《延安路赵先生本行记》记述特详。赵抱渊，道号还元子，俗名魔哥，陕西延安鸡川人，祖上世代务农。据说赵抱渊事母至孝，曾拜当地高道刘真人为师，修炼心性。他先在阳山隐居十二年，后"遂来终南参重阳祖师，玄机密旨，大蒙启证。"赵抱渊于金章宗泰和六年（公元 1206 年）归逝，平生述作有《混成篇》行于世。除上述四人外，王嚞在陕西化导的弟子还有长清子严处常和云阳子姚铉等。（参见《祖庭仙真内传》）

王嚞虽然在陕西得道，但是他的传教活动主要在滨海的山东各州进行。大定七年（公元 1167 年）中元节的第二天。王嚞"竹冠弊衣，携笠策杖"，抵达宁海州。在宁海州学正范怿之侄范明叔私宅的南园，他与后来成为七真之一的马钰首次相遇。

马钰俗名从义，字宜甫，生于金天会元年（公元 1123 年）。兄弟共五人，分别以仁、义、礼、智、信命名，号称五常。马氏家族在宁海州是个显族，号为"马半街"。宁海州有马、范二街，遥遥相对。马街即马氏家族居住地，范街即州学正范怿所居之地。马从义幼习儒业，长从乡校，曾与范怿为同窗学友，后娶忠显孙君之女为妻，共生三子：庭珍、庭瑞、庭圭。马从义生性恬淡，喜好虚无之学，这种飘逸的性情为他后来接受王嚞的点化打下

伏笔。

大定七年，王嚞穿着破衣，戴着竹冠，一副古怪的装扮来到范明叔的怡老亭（后改为遇仙亭）。仿佛天促其成，过了不久，马从义一群（可考者有辽阳高巨才及战法师二人）信步游至亭中，"二人相见，礼揖而罢，问应之际，欢若亲旧，坐中设瓜，唯真人从蒂而食，众皆异之。"⑤王嚞食瓜，一反常人之所为，自蒂而食，后来全真道徒解释，说是取苦尽甜来之意。王嚞这一非同寻常的举动立即吸引了马从义。二人随即进行了长谈。会谈中值得提及的是，马从义询问如何是道，王嚞回答说："大道无形无名，出于五行之外，是其道也"⑥。后来全真道徒予以改造，把王嚞的回答提炼成："五行不到处，父母未生时。"⑦。可以看出，这明显是接受了禅宗的影响，清人陈铭珪著《长春道教源流》亦不知其中曲折，直取后说。总之，怡老亭之不期而遇，王嚞的人格和议论立即吸引了马从义。他把王嚞带到家中待以师礼，以备随时请教。马从义先将自做《罗汉颂》十六首出示，王嚞吟后，随即应和，篇篇契中旨意。马从义于是就在家中南园为王嚞构庵居住，庵成之后，王嚞字之为全真，"全真"一词，于此首次出现。

马从义虽然服膺王嚞的才学，但对其道行并不绝对尊信。于是引出了锁庵百日的考验和分梨十化的教化。

> 是岁（大定七年）十月朔，祖师令师（马从义）锁庵，斋居百日。日止一餐，虽隆冬沍寒，惟笔砚几席，布衣草履而已，形神和畅，若寒谷之回春焉。八年春正月十有一日。庵始启钥。祖师谓师曰"将谓汝二数日从我西迈，直锁害风百日，乃作一场奇怪。"⑧

王嚞点化马从义颇费了一番曲折。现今《道藏》所存《重阳

教化集》收集了王嚞与马从义的唱和之词，主要作于此时，内容为王嚞劝导马从义夫妇弃家入道。据全真教史记载，王嚞为点化马从义曾两次"分梨"给马氏夫妇，意在劝导马氏夫妇"分离"修道。"先生两次分梨，剖割与夫妻分食之，意欲俱化也。"⑨这一举动后来又被描述为王嚞以梨、栗、芋分赐。取"分离立遇"之意。《重阳教化集·赵抗序》云："又索梨、栗、芋每十日而分赐之，自一以至五十五为阴阳奇耦之数。"《金莲正宗记》又将此事加以渲染，使其显得更为神秘和复杂。其说云：

> 仍赐梨一枚，与先生啖之，每五日芋、栗各六枚。十一日分梨为二，令夫妇共食之。自后凡经旬日加一分，三旬分三，四旬为四，至于十旬分为五十五块，合天地奇耦之数。

王嚞点化马从义费了一年心血。《重阳全真集》有诗言："掷下金钓恰一年，方吞金饵任纶牵。"马钰《渐悟集》亦云："马钰平生心平性善，因师钓出牟平县。"王嚞化导马从义，历经艰难。终于在金大定八年（公元 1168 年）马从义正式跟随王嚞出家修道。王嚞根据马从义《梦中歌》有："烧得白炼得黄，便是长生不死方"等语句，将他改名为钰，字玄宝。道号初为云中子，后为丹阳子。后来马钰又梦见随师一道入山修炼，第二天王嚞又呼马钰为山侗，以后山侗便成为马钰的小字。《渐悟集》有诗："以钰为名，字呼玄宝，云中子得为佳号。"又："木牛小字字山侗，山侗指日登仙好"。

王嚞点化马钰之后，就率领他离家来到昆嵛山居庵修道。马丹阳后来回忆说，王嚞在昆嵛山时曾经用三尺半青布充当头巾，顶排打成九叠，折起九道缝，取名为九转华阳巾。自称是在梦中见过。"师父夙貌堂堂。有若钟离之状，加之顶起此巾，愈

增华润，诚为物外人也”。[10]王嚞的这副装束实际上是他的独创。九叠、九缝显然都隐含了内丹修炼的“九返”之意。在《金玉集》中，马丹阳还特别吟诗赞颂。诗曰：“云冠霞帔绛绡裙，身入圆先别紫清。妙行真人酬本愿，拯危救苦度众生”。马钰随师入昆嵛山时，装扮也与传统道士不同，他在头上分发为三髻，三髻隐意为三吉即嚞，意为顶戴师名。《重阳教化集》载丹阳词：“因遇风仙，头分丫髻”。据马钰解释，这种奇怪的发型是汉代（指五代时后汉）真人钟离权传下的装束。《渐悟集·赠丫髻姚钰》：“丫髻之中，明藏两吉，师名顶载休更易，钟离昔日亦如斯……”我们由此也可以看出，全真道的五祖之说，并非全是后世教徒的杜撰，如果说全真五祖宗系是一种依托，那么从王重阳，马丹阳开始就已有明显的依托意向。

马钰随王嚞在昆嵛山烟霞洞修道，其中的详情细节，大部分全真著述都付之阙如，其根本原因是没有仔细翻检全真诗文集。昆嵛山在今山东省牟平县境。大定八年，王嚞率马钰入山修道，不久王嚞就在山中纠工开凿烟霞洞做为修道之所。马钰在烟霞洞修道历经千辛万苦，甚至濒临绝境。《重阳教化集》有一段记载可资说明：

> 挈丹阳居昆嵛山烟霞洞，因心未死，于是感疾患偏头痛。其痛不可忍，有若斧劈。令其下山在家调治，其痛愈甚。有人上山报云：“某来时，马先生已痛死。”闻之因鼓掌大笑曰：“我来欲化为神仙。肯教死了？为他不信，感此疾。”

可见当时丹阳虽然已经正式出家。但内心还是没有完全信服。据《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》（以下简

称《马宗师道行碑》)载，马钰患偏头痛是因为饮酒犯戒之故。后来王嚞以炼心语为之治疗，终于痊愈。“祖师抚掌叹曰：‘吾远寻知友，缘信道不笃。而致此耶！’乃以炼心语疗之。曰：‘凡人入道，必戒酒色财气，攀缘爱念，忧愁思虑。此外更无良药矣！’疾遂愈”。在昆嵛山，王嚞为了制服马钰的我慢胜心，曾令他下山行乞，通过行乞达到以境炼心的目的。马丹阳自幼生于豪富之家，行乞对于他自然是个很大考验。据说他起初坚决不从，王嚞就对他进行体罚。打了一整夜，还赶他下山。马钰当时也萌生退志，幸亏丘处机出面相劝，马钰才不致中道而废。(参《丹阳真人语录》)。

在昆嵛山通过马钰的介绍，王嚞又收下了另外一名大弟子——丘长春。丘处机字通密，道号长春子，出身于登州栖霞一个贫穷的农户之家，丘处机自小父母双亡，家境贫寒，在投靠王嚞之前，丘处机没有正式的名字，乡人皆呼为魔哥。丘处机十九岁时经马丹阳介绍，在烟霞洞和王嚞相遇。“东州高士长春子丘公。世居登之栖霞。未冠一年。游昆嵛山。遇重阳子王害风，一言而道合。遂师事之”。[①]丘处机出家时，王嚞曾以《金鳞颂》赠他，以后又教他习文作诗。掌管来往书翰。丘处机出家前没有机会读书识字，但他生有灵气，记忆力尤其惊人，能日记千言。经久不忘。以后通过刻苦自学，丘处机在诗文方面也成绩斐然。

王嚞在山东招收的另一名弟子是谭处端。从时间上排序，谭处端拜师早于丘长春，是七真中第二位拜师者。谭处端，原名玉，字伯玉，山东宁海州人。据金源璹所做《长真子谭真人仙迹碑铭》载，谭玉的父亲是个铁匠，他本人年青时曾涉猎诗文，尤其擅长草隶书。大定七年，谭玉感风寒染上风痹之疾，服用许多

药，均未见效验。当时王嚞已来到马家居住，他的许多骇世奇迹为乡人传颂，谭玉大概所说王嚞的惊人神通，于是来到马宅，请求王广施慈悲心，为他解除苦难。王嚞令他一同寝卧，当时外面大雪纷飞，全真庵内丹灶灰冷，卧具单薄。谭玉不堪严寒，全身萧疎。“真人遂展足令抱之，少顷汗流被体。如置身炊瓶中。拂晓，真人以盥洗余水使公涤面，从涤之月余。宿疾顿愈。”[12]由此事谭玉对王嚞深为叹服，遂执弟子礼。后来谭妻几次上门劝其回家，谭大怒，干脆将妻休弃，一心一意追随王嚞学道。王嚞为谭玉重新命名为处端，字通正，道号长真子，并赠诗云：“超出阴阳造化关，一心向道莫回返。清虚本是真仙路，只要安居养内颜。”大定八年王嚞携马钰入昆嵛山修道，谭长真因事未随同前往。

大定九年（公元1169年）九月，王嚞率领马、谭、丘三大弟子云游到山东掖县。掖县武官人刘长生闻讯前来迎接。早在这年春天，刘长生就在邻居墙壁间，人所不及的隐秘之处，看见一颂。其中写道：“武官养性真仙地，须有长生不死人。”大字笔力雄劲，墨迹尚新。刘长生看后，心下颇感奇怪。此时与王嚞师徒相遇，王嚞相顾而笑，问道：“壁间墨痕，汝知之乎？”刘长生这才恍然大悟。于是提出拜师请求，王嚞“仍取壁间语意，以长生为之号，处玄为之讳。通妙为之字。”[13]当时刘长生21岁。王嚞有诗：“钓罢归来又见鳌，已知有分列仙曹。鸣榔相唤知予意。跃出洪波万丈高。”[14]至此丘、刘、谭、马四大士始得相聚。

王嚞门下除丘刘谭马四大弟子以外，另还有王玉阳、郝太古、孙不二等三人，合称七真，后世全真道徒又誉为“七朵金莲”。全真教史虽有“七朵金莲”之称。但在早期全真大师的诗文集中常常丘刘谭马并称，很少提及王郝孙三人。因此关于这三人和

王嚞的关系有必要着墨辨析。

王玉阳，名处一，道号玉阳子，宁海东牟人。生于金熙宗皇统二年(公元 1142 年)。据元人姚燧所撰《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑并序》(以下简称《王宗师道行碑》)载，王玉阳在归依王嚞之前，就曾屡次遭逢异人。“又闻空中神自名玄庭宫主，归乃敝服赤脚，狂歌市中。人或谓病失心，或识为无疾，将收敛冠巾妻之，不可，遂与母皆为老氏法。”由此可见，王处一在投靠王嚞之前就已奉道。大定八年，王处一二十八岁，此时王嚞在山东各州宣传全真道教已小有名气，王处一就在这年和其母一道正式投到王嚞门下。王嚞为他命定上述名号。并名其母曰德清，号为玄靖散人。全真诸教史一向以孙不二为第一位女冠，其实第一位女冠应是这位玄靖散人，后来她以九十高寿去世。据姚碑载：王处一也曾加入昆嵛山修道行列，但是没过多久就辞归查山修道。王处一查山证道还引发了一段逸事：大定九年(公元 1169 年)的夏天，王嚞带领丘刘谭马四人从文登行往宁海。当时天气十分炎热，王嚞命四人先行，自己独自居后。约隔半里许，忽然将手中伞掷往空中，此时丘处机偶然回头。但见伞腾空而起，扶摇直上，一直落入二百里外查山云光洞王处一的修道居所。伞柄刻有䲨阳子三字。䲨字为王嚞自创，意为七人，表七朵金莲。(参《磻溪集》)王处一后来就据此号为玉阳子，以后他也没有随同四大士跟随王嚞四处云游，而是在云光洞洞居九年，制炼形魂，苦修道术。传说他“志行确苦，尝俯大壑，一足跻立，观者目寅毛竖，舌挢然而不能下，称为铁脚仙。”[15]由于王处一没有随王嚞一道游历汴梁，王死后又没有扶柩护丧，所以虽然他曾经王嚞点化，但与王嚞的关系实不若四子为密。

七真之中，郝太古与王嚞的关系疑问最多。郝太古，原名郝

升，后改名大通，道号广宁子。郝太古从小失去父亲，但家业殷实，为宁海州首户。郝太古的兄长俊彦中过进士，做过金朝列大夫及昌邑县令。郝太古从小不慕仕进，常怀出尘之想。他读过不少儒书，但于六经中最喜爱《周易》，进而又因《周易》通晓阴阳律历之术，平生倾慕司马季主、严君平等高人奇士。郝太古在遭遇王嚞之前，以卜肆为业。大定七年，王嚞来到郝太古卖卜的市场上。刚一照面，王嚞就为郝升的超尘气质吸引住，决定予以点化。于是背肆而坐：

> 师（郝升）曰："请先生回头。"真君应声曰："君何为不回头耶?"师悚然异之。真君出，师闭肆从之，及于馆所而请教。真君授以二词，师大悟，不觉下拜，自是日往亲炙。以有老母，未即入道。明年，母捐馆，师乃弃家入昆嵛山，礼真君于烟霞洞，求为弟子。⑯

王嚞为郝升改名为郝璘，道号是恬然子。但是后来丘刘谭马四人在祖庭会葬王嚞时。郝太古也特地从山东赶到陕西，表示要与四人一道，筑庐墓侧，为师守丧。这一要求没有得到四大士认可。"师（太古）欲与四子同庐墓侧，长真激之曰：'随人脚根转可乎'？师明日遂行。"⑰郝大通在全真教史上以太古道号通行，这一名号不是王嚞所赐，而是在大定十一年，郝大通途径岐山，遇神人所赐。全真道各种史料均未载王嚞通晓易学，而郝太古独以易学擅长，其易学授受实另有根源。据《郝宗师道行碑》载："大定二十二年，师过滦城，又与神人遇，受大易秘义，自尔为人言未来事，不差毫发。"由此可见，郝太古虽经王嚞点化，但其学问渊源实不专源于王嚞，于王嚞之外，尚另有师承。

金真七子中尚有一女真名孙不二。孙不二原名富春氏，是

马钰之妻，宁海孙忠翊之幼女。富春氏自小聪慧娴淑，礼法谨严。她素善翰墨，尤工吟咏，是位德才兼备的女子。马钰邀请王嚞来家，富春氏起初并不笃信。为了证实王嚞的道术，她曾将王嚞锁于庵中百日，经过百般考验，方才坚信王嚞确实是一得道之士，但因母子恩情眷恋，所以没有随同丈夫一道出家。王嚞多次出神入梦，对她惧之以地狱，诱之以天堂，这样终于在马钰出家一年之后，富春氏投到宁海州金莲堂，归依王嚞。王嚞有诗云："分梨十化是前年，天与佳期本自然。为甚当时不出离？元来只待结金莲。"[13]王嚞赐其法名为不二，道号清净散人。王嚞在山东的大弟子除七真外另还默然子刘通微等人。

王嚞在山东不仅点化了七大弟子，结就了七朵金莲之缘，而且还在民间广泛宣传三教合一，性命双修等全真教旨。他在当时滨海各州宁海、文登、莱州等建立了各种全真道的会社组织。建立会社虽然是为了助缘修道，但也为以后全真道的迅速发展打下了牢固的群众基础。关于王嚞创立的会社组织，今人撰写的各种全真著述都语焉不详，作者在这里综合各种原始材料予以详细叙述。据金源玮撰《全真教祖碑》载，王嚞先在文登创立三教七宝会，后来宁海州的一名全真信徒周伯通修建金莲堂，邀请王嚞居住，王嚞就在金莲堂开设三教金莲会。前文提及孙不二就是在金莲堂举行拜师仪式。创立三教金莲会是在大定九年四月，以后王嚞又分别在福山县设立三教三光会，在登州建三教玉华会，在莱州又建三教平等会。王嚞设立五会一律冠以三教字样，这点很值得注意，这体现了全真道不主一教，圆融三教的立教精神。三教合一做为全真道的一个基本立教原则由此也可以体现出来。王嚞设立五会，这些组织都是一些群众性的组织。五会中各会都分别设立会首，会首中可考者有莱州平等会首徐

首道，福山三光会首周彬甫等。

早期全真道的五会组织一般都由民间信徒组成，这些信徒虽然没有正式出家，但对全真的修道事业却积极帮助。早期全真道没有自己的宫观，也没有固定的经济来源，食宿问题多半由五会徒众自愿解决。另外据史料记载，五会会众除施舍庵堂，提供斋饭以外，还出资赞助全真大师诗文集的刊印。

马丹阳《洞玄金玉集·赠五会道众》一诗把五会组织的名称与全真内丹修炼的具体过程贯通起来。我们由中可以看出五会之名并不是偶然为之，实包含有深意。丹阳诗云："心平等寿延长，修完七宝聚三光。悟全真万事忘，玉花淀金莲芳，馨香滋味满斋堂。行功成观玉皇。"根据这段诗词，我们知道平等、七宝、三光、玉华、金莲等等实际上都是内丹修炼的一些基本名词术语。王嚞《重阳全真集》有《金莲社开明疏》和《玉花社开明疏》又进一步说明玉花为气的代名词，金莲为神的代名词。"窃以玉花乃气之宗，金莲乃神之祖，气神相结谓之神仙。"玉花、金莲相并提。涵合着性命双修这个全真道的基本修炼原则。综上所述，我们可以看出王嚞在给五会组织命名中独具匠心地隐意着全真道三教合一和性命双修这两个基本的立教原则。

早期全真道的金莲会、玉华会，《重阳全真集》又称金莲社、玉花社。《重阳全真集》所载"金莲社开明疏"及"玉花社疏"是现存有关五会组织的极其珍贵的资料。全真道的各种碑铭记传皆未收入，在这里我们录出来，以便对五会组织有个大体映象：

> 金莲社开明疏：窃以慧灯永照，须凭玉蕊之光，性烛长明，决得金莲之耀。内沐三光之秀，外消四假之名。步虚蹑空，探玄搜妙。来来莹净之乡，出入芸馨之路，各怀珠璧，共捧琼瑶。显要全神，须令养气。稍通斯诀，请挂芳衔。

玉花社疏：窃以玉化(花)乃气之宗。金莲乃神之祖，气神相结，谓之神仙。《阴符经》云："神是气之子，气是神之母。子母相见，得做神仙"。起置玉花，金莲社在于两州，务要诸公得认真性。不晓真源，尽学傍门小术，此是作福养身之法，并不干修仙之道。性命之事。稍为失错。转乖人道。诸公如要真修行，饥来吃饭，睡来合眼也。莫打坐也，莫学道，只要尘冗事屏除，只要清净两个字。其余都不是修行。诸公各怀聪慧，每日斋场中细细省悟，庶几不流落于他门。行功乃另有真功真行。晋真人云："若要真功者，须是澄心定意。打叠神情，无动无作，真清真净。抱元守一，存神固气，乃是真功也。若要真行者，须是修仁蕴德，济贫拔苦。见人患难，常行拯救之心。或化诱善人入道修行，所行之事，先人后己，与万物无私。乃真行也。"

以上两疏乃王嚞为两会建立制订的立会宗旨。早期全真的五会实际上只是一些群众性的修道组织。由于修道的需要，其中也进行一些劝善积德式的训谕。一般说来，五会成员都是一些对内丹修炼极感兴趣的民众。全真五会绝无丝毫政治色彩。这与汉代五斗米道和太平道形成鲜明对照。王嚞建立五会组织对以后全真道的迅猛发展起了积极作用。以后宋道安、李志常在阿不那罕，丘处机在燕京又分别建立了各种会社组织，这是全真第二代宗教组织，我们在后文将详细讨论。

注 释

① 《全真教祖碑》参见陈垣《道家金石略》第450页，文物出版社，北京，1988年6月。

②⑦ 《金莲正宗记》参见明《正统道藏·洞真部·戒律类》致字号。

③④⑨⑭⑱ 《重阳全真集》参见明《正统道藏·太平部》枝字至交字号。

⑤⑥ 《重阳教化集》参见明《正统道藏·太平部》交字号。

⑧ 《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》参见陈垣《道家金石略》第638页，文物出版社，北京，1988年6月。

⑩ 《洞玄金玉集》参见明《正统道藏·太平部》气字号。

⑪ 《磻溪集·序》参见明《正统道藏·太平部》友字号。

⑫ 《长真子谭真人仙迹碑铭》参见陈垣《道家金石略》第454页，文物出版社，北京，1988年6月。

⑬ 《长生真人刘宗师道行碑》参见陈垣《道家金石略》第469页，文物出版社，北京，1988年6月。

⑮ 《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑并序》参见陈垣《道家金石略》第718页，文物出版社，北京，1988年6月。

⑯⑰ 《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》参见陈垣《道家金石略》第672页，文物出版社，北京，1988年6月。

第 2 章

七真宏教　全真大盛

大定十年(公元 1170 年),王嚞率门下四大弟丘刘谭马游历汴梁。这年的腊月,王嚞令四大弟子上街行乞,然后又令其以乞讨所得钱财多买薪炭,烤火取暖。王嚞预感自己归期将至,于是召集四大弟子。他令丹阳,长真站于内圈,长生、长春站于外圈,决定在这最后时刻,将教门大事向弟子们做个交待。伴随着辞旧迎新的爆竹声,王嚞卧在床上对弟子们说道:“丹阳已得道,长真已知道。吾无虑矣!长生、长春则犹未也,长春所学一听丹阳,命长真当管长生。”①。王嚞将弟子们安置妥当,又令丹阳到关右宏道。马丹阳看见师父就要归逝,连忙请求留下辞世颂。王嚞答复已经预先在关中吕道人庵壁上写就。马钰又向王嚞禀知三个心愿:一是要将王嚞的《重阳全真集》印行。二是要替师父守丧三年。三是要劝导十方百姓舍俗修仙。王嚞对此都加以首肯。师徒话罢,王嚞就归逝了。这年他刚好五十八岁。《重阳全真集》有诗云:“害风害风旧病发,寿命不过五十八。两个先生决定来,一灵真性诚搜刮。”

王嚞升霞之后,四子在刘蒋行丧三年。大定十四年秋天,马钰和三位师弟在陕西秦渡镇真武庙相聚。四子各述其志:“师(马钰)曰:斗贫。谭曰:斗是。刘曰:斗志。丘曰:斗闲”②。于

是四人各随所愿，分赶各地传教布道。

马钰遵师遗命在陕西刘蒋构庐居住，并手书“祖庭心死”一额，以表誓死修道之志。以后全真道徒依据刘蒋庵址构筑了极其豪华的大宫观——重阳万寿宫，又名祖庭，祖庭一词即源于此。马钰基本上是以祖庭为中心在关右传播全真道教。马钰在关右的传教活动依其诗文集考略如下：四十八岁时，马钰应全真信徒赵恩请求，来到长安蓬莱庵居住。《洞玄金玉集》有诗云：“四旬有八到长安，深谢诸公异眼看。”据马钰介绍，当时长安盛行修道之风。马钰咏长安词：“满城人半做经商，半修炼真气。”马钰在陕西的传教活动主要集中在鄠县、醴泉、昌乐、华亭、长安等地区。中途游历过龙门山和终南山。

马钰到陕西传道，历经坎坷，屡遭磨难。五十六岁时，有一次中热暑，差点魂归他乡。《洞玄金玉集》载：

> 予在终南居于环堵。露腿赤脚，并无火烛。相仅六年矣。瞥然心动。信步云游。西至华亭，投宿于窑坰，偶中土津火毒。吐血发嗽，病势来之甚紧。众道友赍药，拜而受之，不敢尝。又谓予曰：“当食生葱伊豁，可解其毒”。予再三思之，道家有病，他人莫能医。当以自治乎！修炼身中至宝，厥疾自瘳。

马钰在虢州靖远镇游历也有一次冒险经历。当时靖远镇两军交火，战事吃紧。马钰因为没有携带正式度牒，所以被军士当做探子捆绑关押，后来多亏郭法师担保，才被放了出来。

马钰在关右行化苦修，经常和身处异地师弟们通书问好，相互之间联系很紧密。在《金玉集·寄长春子》一诗中，他反复嘱咐丘处机：“何须求富并求贵，不必文章如白侍。研究性命好生涯，

保惜根源真活。”在《金玉集·寄谭刘郝三师友》一词，他也写道：“谭风刘郝云霞友，自在逍遥，闲走兴尽，好归陕右，共语无中有。”值得注意的是马钰在长安曾参予道士们的祈雨活动。《金玉集》有庚子（大定二十年公元1180年）八月二十四日长安祈雨诗：“苗将枯槁万民愁，燃起心香瑞气浮。再祷三真齐下界，沛然一泽好收秋。”祈雨活动是传统道教的一项重要社会职能，马钰参与祈雨活动，表明全真道对传统道教已有认同。

大定二十一年（公元1181年），正当马钰认为“东方教法，年深弊坏，吾当往拆洗之”。准备拆洗旧教，进行宗教革命时，金政权在关中各地清洗道教，将各处游方道人遣送回原籍。马钰因为原籍山东，所以被当地官府清除回家。马钰异常气愤，但终于无可奈何，只得返归原籍。《金玉集》有诗云“三髻山侗得遇遭，去来秦地炼云涛。寻思抱自还乡去，不若厅前请一刀”。旁注：“既蒙牒发还乡，故作是诗以谢统军。”马钰由关右返归山东老家，当时随行道友共十三人。马钰再三表示时机成熟还要重新回来：“马风东去决西来，道上诸公却要猜。异日重阳师再遇，携云同去赴蓬莱。”③不幸的是马钰后来过早归化，始终未实现他重返关右宏教的心愿。

马丹阳在关右宏教成绩斐然，弟子极多，著名者有十人，后人又尊之为“玄门十解元”。按“玄门十解元”，据李道谦《祖庭内传》载为：曹瑱、来灵玉、刘真一、李大乘、雷大通、段明源、赵九渊、柳开悟、王志达、薛知微。除此以外，对后世有影响者还有杨碧虚（明真），杨碧虚传李守宁（无欲子）。李守宁在元初曾被特赐无欲观妙真人号，为元初全真四大高道之一。马丹阳另外两位知名的陕西弟子是赵悟玄和田无碍。《弦玄真人赵公道行碑》载马丹阳对赵悟玄的评价有：“关西已有赵悟玄，河东又得段明

源，吾教得所传矣。"赵悟玄，字子深，陕西临潼人，在关右有"小丹阳"之称。赵悟玄传王德遇和然逸期。然逸期号洗灯子。据《洗灯子然先生道行碑铭》然逸期在关中传道，教法大阐，声名极盛。田无碍名元普，无碍是其道号，田无碍在关中也极有影响，《华阴清华观碑》称："无碍之道，标望关中矣！弟子殆千余指。"田无碍的传承为：田无碍→毛荞素→张志希。马丹阳的弟子见于经传者还有于洞真、段明源等等。

刘蒋分别之后，丘处机只身一人来到陕西磻溪，在昔年姜太公垂钓之处居山苦修。丘处机在磻溪开凿长春洞，入洞苦修六年。据说他常常以乞讨为生，日乞一食，行则一蓑。识者称之为蓑衣先生。最使人惊叹的是，丘处机在磻溪六年，昼夜不寝，战阴魔，显阳神。现存《道藏》所载《磻溪集》就是丘处机在这段时期的吟诵。《磻溪集》有诗吟咏此时清修之苦："秋风忽起雨天凉，木叶萧疎草渐黄。褐衲悬鹑唯缺补，芒鞋伏兔不能狂。有身易着饥寒苦，无福难逃日月长。但愿诸公怀恻隐，扶持同步入仙乡。"磻溪修道生活虽然清苦，但山居生活也自有其乐趣。《磻溪集》有大量的诗篇表现了山居生活的悠然清旷，与世无争。"三竿红日眠犹在，十里青山坐对闲。不觉人来幽圃外，时惊犬吠白云间。无心自得成长往，了一何须问大还"。另一首题为《山居》的诗则写道："不怨青山自采樵，山中别有好清标。幽居山室仙乡近，不假环墙世事遥。饮食高呼天外鹤，摩云仰看峡中雕。"这种诗意般的生活真是人间神仙！磻溪修道六年之后，丘处机又来到陇州龙门山，在这里他又隐修了七年。丘处机的隐修生活在大定二十一年，马丹阳被遣返山东时宣告结束。马丹阳返归山东前夕，招请丘长春下山，将陕西教事交付予他。从此丘处机由龙门搬到祖庭，替代马丹阳掌管陕西教事。丘处机在磻溪、龙

门前后修道十二年，其间他曾几次参加了金朝道士们的黄箓醮会，如《昌阳黄箓醮》一诗云"十月昌阳五谷饶，追思黄箓建清标。华灯羽服罗三殿，绛节霓旌下九霄。法车升坛千众集，香云结盖万神朝。"黄箓醮是道教的一个传统项目，目的在于通过法事超度亡灵。丘处机和道士们一道主持黄箓斋这说明当时道教界已把全真纳入道教社群。

与马钰深入民间宣教布道不同，丘处机很重视在金朝的贵族阶层宣教布道。他深知假若没有王公大人们的支持，就不可能大力发展本门教派。大定二十八年丘处机的声名传到朝廷，金世宗传旨将他从终南召至京师，并赐以巾冠衣服，令他在天长观待诏。不久又令他作高功法师，主持万春节醮事。到了这年的四月，又把他请到宫庵居住。为了显示宠荣，金世宗还特地下令在宫庵绘塑重阳、丹阳像。这是全真道正式得到金朝认可的一个标志。五月十八日金世宗在长松岛召见丘处机，七月十日又再次召见。两次召见，金世宗均问及卫生之道和治国保民之术。丘处机向皇帝剖析天人之理，深受世宗器重。事后世宗还特地命中使亲赐大桃一盘，以示褒奖。丘处机对世宗的知遇十分感恩，世宗死后，丘处机作诗悼念："哀诏从天降，悲风到陕来。黄河卷霜雪，白日翳尘埃。自念长松晚，天恩再诏回。"④明昌二年(公元 1191 年)丘处机中止了陕西的传教活动，从刘蒋祖庵返回家乡登州楼霞。在家乡他建造太虚观，每日与达官贵人、文人雅士往来周旋。当时皇妃仰慕丘处机的道行，还亲赐《道藏》一藏，以示敬意。丘处机和金朝统治阶层的关系十分融洽。公元 1214 年，山东登州、宁海州爆发了农民起义，丘处机应驸马都尉仆散公的请求到二州招降。由于他在民间的名声，起义者乐于归顺，起义队伍迅速瓦解。丘处机在陕西宏教，成绩亦不显著，

他的弟子多半是在山东招收。西域论道之后，丘处机因为成吉思汗的宠信，身价暴涨，其时七真都先后归逝，门下弟子都纷纷投入丘门之中，丘处机所创龙门派遂凌驾各派之上，成为全真道的代名词。

祖庭葬师之后，谭长真和刘长生二人告别陕西来到洛阳。马钰和丘处机留在陕西，谭长真和刘长生奔赴洛阳，这种安排也是遵照王嚞临终前的嘱托。王嚞临终之时留下遗言令马钰管领丘处机，谭长真训导刘长生，故四人有如此分别。谭长真在洛阳并未与刘长生同处，二人只是时常书信往来。起初谭长真在洛阳没有固定的修炼场所，据说他经常出入红街紫陌、花林酒阵之中，以此种喧嚣的外境做为炼心之资，直至炼到心如土木，不为外境所动。谭长真在洛阳的修道生涯有一件事值得提出讨论。据《金莲正宗记》记述，谭长真曾因乞食之事和一名禅师发生争端。"曾过招提，就禅师处乞残食。禅师大怒，以拳殴之，击折两齿，先生和血咽入腹中。旁人欲为之争，先生笑而稽首，殊不动心，由是名满京洛"。由这件事我们可见当时全真道虽然倡导三教合一，但佛、禅修士并不呼应合作，二者因利益冲突时有矛盾发生，到后来终于势若水火，酿成至元辨伪，道经惨遭焚毁之厄运，全真道祖师三教合一之创教苦心至此彻底付之东流。谭长真后相中洛阳朝元宫，朝元宫乃前辈高道朗然子的故居。内中山水明秀，昔年朗然子修炼之遗迹尚历历在目。当时宫中主事道士张永寿，虽然不是全真信徒，但与谭长真十分相契，于是就将宫中东侧的一块空地馈赠给他。谭长真诛茅拾砾，建了一个简易的庵所，就在宫中住下了。谭长真因为不是朝元宫的正式道士，所以只能算是依托在宫中。不久洛阳有位朱姓人特别信奉全真道，他为谭长真在家专门构筑庵所，并把他请到家中供

养。谭长真在临终前的一段时间又搬回朝元宫，于大定二十五年（公元1185年）在宫中安然而逝。谭长真出家之前就涉猎经史书籍，在洛阳修道时，闲暇即事吟诵，有《水云集》传于世中。另外谭长真平时还特别喜爱书写"龟蛇"二字，每日"习而不已，妙将入神，有飞腾变化之状。奉道信士多收藏之，以为珍宝。"⑤。

谭长真在洛阳宏教影响甚微，门下弟子有影响者廖廖无几。在七真之中，谭长真一派门庭冷落。他的弟子见于经传者只有王道明、董尚志等人，这二人都是童稚礼师，未得师之真传。谭长真在全真心性论上也没有大的创树，他只是因为跻身七真之中，才彪炳于全真教史。

当谭长真东游洛阳修道时，刘长生也随之前往。刘长生在洛阳也像谭长真一样以游方乞食为生，经常终日出没花街柳巷。后来他又在洛阳郊外云溪之滨穿洞筑穴，于中苦修心性。大定十六年（公元1176年）刘长生从洛阳返回山东掖县老家。他在洛阳于传道方面亦未有大的创树，以后在老家依据地利人和，影响逐渐扩大。刘长生到武官筑堂修道，其间也遭受一场磨难。有一次乡人诬告他有杀人命案，刘长生也不加辩白，结果在狱中关押了近一百天，后来杀人者主动到官府自首，冤案才得以大白。刘长生起初识字不多，在狱中他勤读苦练。"比其出也，翰墨绝妙，有龙蛇飞举之形"。⑥刘长生也参加了传统道教的醮祭、祈雨活动。据说他屡次请祷都言出有征，极是灵验。承安三年（公元1198年）金章宗风闻刘长生的盛名，遣使将他征到京师，待以上宾之礼，并赐修真观给他居住。从此他的传道事业才开始有较大进展："官僚士庶络绎相仍，户外之履，无时不盈"。⑦刘长生于泰和三年（公元1203年）去世。

刘长生门下弟子众多，据《天坛尊师周仙灵异之碑》载，刘长生门下大弟子有离峰老人于尊师，披云子宋真人，敕赐颐真子莹然子周尊师，李尊师及纯粹子等。关于于离峰，《甘水仙源录》载金人元好问所撰《紫虚大师于公墓碑》，由中我们得知：于离峰名道显，道号离峰子。于道显以苦修知名：

> 年未二十，便能以苦行自立，丐食齐鲁间，虽腐败委弃，蝇蚋之余，食之不少厌。不置庐舍为定居计，城市道路，遇昏莫即止，风雨寒暑不恤也。⑧

于道显在金末影响较大。莹然子周尊师，潍州胶西县人，十六岁随刘长生学道。此人在金末亦极负盛名。李尊师、纯粹子二人事迹皆不可考。宋披云为刘长生门下掌教大弟子，以后主修《道藏》，创建宫观，为全真道的发展做出了巨大贡献。我们将予专章论述。关于全真授受这里有必要多说几句，全真道和一般的道教派别不同，虽然在总体上拥戴一个教主(全真称为大宗师)，但内部又根据度师不同而节节分枝。因此各种小的宗派在全真道内部多如牛毛。宋披云就是刘长生一支的掌教大弟子。

全真七子中郝太古、王玉阳、孙不二三人都未参加王嚞的丧礼，原因是因为三人于王嚞虽有点化之恩，但却并非他的嫡传弟子。郝太古本想与丘刘谭马一道为王嚞守丧，但终因名分不同，遭到谭处端的奚落，一气之下，来到赵、魏间云游布道。大定十五年郝太古来到沃州，选中沃州石桥做为炼心场所。他在石桥下面每日默坐，缄口不语，整整度过了六年时光，终于炼就槁木死灰的心境。由此又修成水火颠倒，阴阳和合的九转内丹。自此之后，他仍然四处游历，后在滦城经异人点化，得授大易秘义。

以后他不仅传布全真教旨，而且兼授易义，为人言过去未来之事。郝太古的易学没有流传下来，现存《太古集》中有关易的著作，多由一些图形组成。其中精义了不可见。郝太古在赵魏一带布道，成绩也很微小。金章宗明昌元年(公元1190年)郝太古回到家乡宁海州授徒讲学。他在宁海州安居十二年，于崇庆三年(公元1212年)在先天观仙逝。

郝太古一系道脉宏大。他的弟子多是后来在宁海家乡所度，著名者有嗣教弟子范圆曦和盘山真人王志谨。据宋子贞所撰《普照真人玄通子范公墓志铭》，范圆曦，道号玄通子，为北宋名相范仲淹之裔。范圆曦19岁从郝太古学道，郝太古死后，范圆曦游方至胶西。在这里他"屏绝世虑，自闭环室中，究其所谓精气神之学"。以后范圆曦在真定构筑太古观，在赵州石桥郝太古当年修道之所建造天宁观。范圆曦在元初全真诸大弟子中亦是杰出。郝太古另一位高足盘山真人王志谨，后来融合禅宗心性论，结合全真内丹修炼，为全真心性理论的创树做出了极大贡献。他的心性论在全真诸派中独树一帜，极富圆通，缜密之特色。对此我们拟辟专章论述。

孙不二虽然没有和马谭丘刘四子一道扶柩西迈，但在大定十二年(公元1172年)王嚞葬后的第二年，孙不二翻山越岭，经过长途跋涉来到长安。在全真信士赵蓬莱(即前面提及的赵恩)的家宅中，他和马钰会面。夫妇二人共同探索九转还丹的内在奥妙，交流内修的体验和心得。此时孙不二虽已遁入道门，但对马钰似仍有所留恋。马钰有词言："奉报富春姑，休要随余，而今非妇亦非夫，各自修完真面目，脱免三途。炼气莫教粗，上下宽舒，绵绵似有却如无。个里灵童调引动，得赴仙都。"⑨。经马钰一番劝导。孙不二终于彻底割弃恩爱之情。以后孙不二在长安

筑环堵修行。在环堵中苦炼心性，修炼内丹，终于有所大成。孙不二出环堵之后，从长安东迈到洛阳。据说孙不二在洛阳招收了许多弟子，但现存全真碑传中可考者极少。就是关于孙不二本人，全真教史除《金莲正宗记》有专传外，其它碑铭材料很少提及孙不二。孙不二逝于大定二十二年(公元 1182 年)。临终有名《卜算子》颂："握固披衣候，水火频交媾。万道霞光海底生，一撞三关透。仙药频频奏，常饮醍醐酒，妙药都无。顷刻间，九转丹砂就"⑩。

当王嚞其它大弟子都纷纷由山东或西迈或东行时，王玉阳却始终在山东老家潜心修道。起初王玉阳穴居云光洞，居洞九年，潜心内修，以后又在山东宁登二州云游布道。据说他的道行甚高，在民间"大肆其术，度人遂鬼，踣盗碎石，出神入梦，召雨摇峰，烹鸡降鹤，起死嘘枯，摩诃嗔斥，一方千里，白叟黄童，竭谒其庐"。⑪王玉阳在民间的声誉极高，七真中他最受金皇室青睐。大定二十七年，金世宗将王玉阳召至京师，特赐天长观为其居所。世宗当时身体不豫，便向他询问卫生之道，王玉阳以十字做答："含精以养神，慕己以无为。"第二年世宗又召见他，但未等王玉阳赶到，世宗就已驾崩。以后金章宗在承安二年(公元 1197 年)再次召见，并赐号体玄大师。当时全真道徒吕道安计划在祖庭建立正式宫观，担心没有官方敕额，不便集众，王玉阳就为他请得额号，这样祖庭兴建才正式开始。王玉阳曾奉诏在亳州太清宫两设普天大醮，化度门徒千余人。他和丘处机、刘长生三人都是金王朝宠信的道士，先后住过圣水玉虚观、北京华阳观、文登天宝观等道观。他和丘处机一样也获章宗皇妃诏赠《道藏》的殊荣。王玉阳逝于金兴定元年(公元 1217 年)。

王玉阳不但在金皇室中享有盛誉，而且在民间也深受民众

拥戴。他一生基本上立足于山东传道，山东全真道的基业多半由王玉阳创立。据各种史料显示，王玉阳曾奉敕执掌全真道教。王玉阳的弟子很多，姚碑言："为其言者，条分派出，多于六宗，数不啻万。"但王门弟子中对于心性论的创树成绩甚小。其弟子见于金石者有解道枢、朱景逸等等，二人业绩都平平。

王嚞门下丘刘谭马有四大士之称，但王嚞对四人并不平等看待，四人依其证道深浅分别为弟、侄、子排位。具体说来马钰道行最高，属于法弟，谭处端次之，属于法侄，长生、长春又次之，属于子辈。这一排列实际上也对应四人及门的先后次序，四人之中马钰及门最先，长真次之，长春、长生又次之。王嚞去世之后，遗言马钰入关传教，当时全真道处于初创，虽然在山东具有一定的影响，但在关右却几乎没有势力。马钰西行传教，对全真道的发展、壮大关系甚大。那时金真正是号称"小尧舜"的金世宗执政，社会经济稳定，加之金统治者对道教管理严格，马钰在这种形势下，不可能大规模传播宗教，化度弟子，所以马钰在这时多是通过诗词唱和宣传全真教旨。金时全真道的宫观极少，就是在山东、陕西的少数几所观宇，也多半依靠门徒省吃俭用，积聚钱财购买。全真教在金朝属于新兴的宗教，因而没有固定的经济来源，衣食住方面的费用，在山东可以由五会会众支助，而在陕西因为没有相应的组织，所以解决生活问题必须依赖自耕自食或者乞讨。此时的全真道士留给世人的映象和传统的道士完全不同。金人元好问曾言：

> 全真道有取于佛老之间，故其憔悴、寒饿、痛自黥劓若枯寂头陀然。及其有得也，树林水鸟，竹林瓦石之所感触，则能事颖脱，缚律自解，心光晔然，普照六合，亦与头陀得道

老无异。[12]

这种非老非佛的形象，已经超出传统道教，形成了一种新的宗教。

马钰入关传教，生活十分艰苦。有人向马钰的弟子问及马钰在陕西修道的情形，弟子回答说："师父冬夏披一布懒衣，食粗取足，隆冬雪寒，庵中无火，兼时用冷水，其神气和畅，殊无寒意。"[13]马钰门下的弟子多是在全真立教初期归顺马丹阳，因此多能苦修。马门诸大弟子如杨碧虚、赵悟玄、段明源、田无碍、于洞真等等都是一些苦行之士，他们内炼心性，外打尘劳，以一种崭新的外貌标立于世，在当时赢得了世人的尊重。

马钰在七真中年龄最长，道行最高，师弟们对他极为尊重。他在执掌教门期间，根据当时的局势，结合全真内修状况，为教徒们制订了一套完整的教规。这就是全真教史上著名的丹阳真人十劝。十劝内容庞杂，概括起来包括下面几条：第一不得犯国法。第二凡见教门人必须先作礼。第三断除酒色财气，是非人我。第四屏除忧愁攀缘爱等等念头。第五不能诈作好人，受人供养。第六常行忍辱与万物无私。第七慎言语，节饮食，薄滋味，弃荣华。第八必须以乞化为生，莫沾纤毫尘劳。第九居庵不过三间，道伴不过三人，互相扶持。第十心清无为，养气全神。

马钰全面继承了王嚞的宗教思想，但特别强调两条：一是去奢从俭，二是全抛世事，心地下功。他主张清净无为，养气全神。马钰死后，刘长生、王玉阳、丘长春等先后执掌教门。由于他们对王嚞的宗教思想理解不同，加之所处的时代也各不相同，因此刘、王、丘、三人对马钰的做法各有增补。这样丘、刘、王、马四大掌教的宗教思想呈现出差异。尹清和《北游录》对四人的差异做

了评判：

> 丹阳以无为主教，长生无为有为相半，长春有为十之九，无为虽有其一，尚存而勿用，道同时异也。
>
> 又言：玉阳大师主教，有人参口诀，大师曰："齐修万行真口诀，聚神一气撞三关。"到长春真人掌教更别，但人要传道，只要外修阴德，内固精神，更待说甚么？

丘刘王马四人对王嚞之学各有所得，四人之中马钰与王玉阳比较接近，都主张全抛世事，内炼心性。我们名之为以道教本门为本位。马丹阳又进一步根据心性修炼的体验，构筑全真内丹修炼心性论。与马王二人不同。丘长春则独树一帜，盛倡苦己利他，积德修善，希图通过外行带动内功，最终成就金丹仙道。丘长春的思想经过高弟尹清和(志平)的进一步发展，形成了带有浓厚儒家色彩的心性理论。刘长生对全真理论无所创树，他的宗教思想游离于马钰、王玉阳与丘长春之间。

丘长春本人也意识到了他和马丹阳之间的这种差异，并对此做了解释。丘长春的解释是：他和马丹阳心性思想的差异，源于悟道途径的根本不同。马丹阳悟道由了悟生死而人，而他本人则是由悟万有虚幻而入。所谓悟万有虚幻类似于佛教的法空，这个容易理解。那么了悟生死究竟是什么意思呢？元初全真高道王志谨在《盘山录》中做了解释：

> 问：丹阳真人以悟生死而了道速，其旨如何？答云：修行之人，当观此身如一死囚，牵挽入市，步步近死，以死为念，事事割弃，虽有声色境物纷华，周匝围绕，目无所见，耳无所闻，念念尽忘，此身亦舍，何况其它？以此炼心，故见功疾。

马丹阳由生死悟道，所以证道最快。丘长春曾对七真证道时间的长短做了评论，按照他的叙述，马丹阳证道费时三年，谭长真五年，刘长生七年，丘长春自己则花费十七八年。

关于丹阳之学与长春之学之间的差异，著名学者钱穆亦有论述。他在《中国学术思想史论丛》(六)评道："丹阳之学似多参佛理，独善之意为多。长春之学似多参儒术，兼善之意尤切。而两人之学皆出重阳，盖重阳宗老子而兼通儒释，而丹阳、长春则学焉而各得其性之所近"。钱先生此论甚精，但断言丹阳之学多参佛理，语无所据。全真诸家中诚有参佛理者，但不是马丹阳，而是郝太古门下的王志谨。(参见《心性篇》第三章"盘山派以道合禅心性论")钱先生又以重阳传丘、马与禅宗五祖弘忍传慧能、神秀相比观："重阳之学一传为丘刘谭马，而丘马之道行又各自有别。以禅家相拟，重阳如五祖弘忍，丘马则惠能、神秀之分宗矣。"此论亦不甚恰当，不知据何而发？倘若以证道迟速做为判定标准，(因为以禅家而论，惠能倡顿悟，神秀主渐修。)那么马丹阳证道由生死而入，证道时间为二年半，丘长春由悟万有虚幻而入，时间上是"直至十七八年犹未了也"。如此说来应该是马丹阳更类似慧能，丘长春类似于神秀。如若以弟子多寡、道脉宏扩的程度做为评定标准，丘长春开创的龙门派虽然在元初盛极一时，但到元中期丹阳一派以祖庭为中心发展极快。最终使得祖庭与堂下(指燕京长春宫龙门派本山)分庭抗礼，元后期江南全真道更是丹阳门下手中操持。

全真道教以掌教宗师而论，诚然有丘刘王马之别，但如果从心性思想方面看，那就只能分为近道、近儒和近禅三家。全真心性论是以三教合一这个基本的立教原则为背景发展起来的。从总体上来看，全真道心性论吸收了儒家，禅宗和传统道教的许多

思想。不过，我们也应看到，由于全真修士们思想倾向的差异，因而在吸收外教思想产生不平衡的现象。具体说来可以区分为近儒、近禅与近道等三家。这三家的代表分别是丘长春、尹清和王志谨与马丹阳。马丹阳的心性思想是以道教本门为本位建立起来。他虽然也吸收了儒禅心性思想，但基本上是恪守传统道教的精、气、神三段修炼论。王志谨的心性思想中吸收禅宗的成分极多，他虽不读书，但对禅宗的心性论极是谙熟。至于丘长春和尹清和则大量吸收儒家的道德修养论，希图以道德践履引发内丹心性修炼。

金朝末年，蒙古大军南下入侵，打破了北方地区原有的社会、政治格局，伴随着金元易代，社会发生了急剧的变化。随着蒙古帝国的最后建立，中原地区人民旧有的价值观念被彻底击碎，所有这些都为全真道的迅猛发展提供了良好的条件。公元1219年，一代天骄成吉思汗下诏征请全真教主丘处机，又为全真道的大规模发展创造了现实的机会。

早在成吉思汗征请丘处机之前，金宣宗就数次派人礼请丘处机出山。公元1219年丘处机住在山东掖县昊天观，金宣宗派提控边鄙使劝他出山，丘处机没有答应。这年八月，南宋大将李全、彭义斌也到掖县敦请丘处机为南宋效力，丘处机也坚卧不起。同年十二月，成吉思汗派遣侍臣刘仲禄，悬虎头金牌，翻山越岭来到掖县，礼请丘处机西行见驾。丘处机审时度势，判定大宏教门，开化度人的机遇已经来到。于是不顾年老体衰，以古稀高龄翻山越岭西行觐见。丘长春西行觐见不单是为了开阔教门，另外还怀有开化蒙人、拯救生灵的豪迈壮志。后来全真教徒据此与老子化胡之事相比附，大张化胡之说，终于引发了至元佛道辩论。

公元1220年春节前后，丘处机率领座下十八大弟子赵道坚、宋道安、尹志平、孙志坚、夏志诚、宋德芳、王志明、于志可、张志素、鞠志国、李志常、郑志修、张志远、孟志温、綦志清、何志坚、杨志清、潘德冲等，在蒙古卫兵的护持下，从山东莱州正式起程北上。这次西行先后经过潍阳、青州、常山，到燕京时经过短暂休整，然后又道出居庸，经宣德州、野狐岭（今河北张家口万全县）、翠屏口（今张家口一带）、抚州（兴和县）、盖里泊（今伊克勒湖）、渔尔泺（今内蒙东南的达里诺湖），一直到达内蒙北部的贝尔湖北。在这里丘处机一行拜见了成吉思汗四弟达斡原大王。然后又继续西行，经呼伦湖，翻越库伦（乌兰巴托）以南的高山，来到金山（今阿尔泰山）东侧的科布多（今蒙古人民共和国西部）附近。在这里丘处机留下宋道安、李志常等九人，在当地建筑栖霞观。这是现今可考的全真道在北部最边远的一个宫观。宋道安等人不负师命，在荒漠的异乡积极传播全真教旨和中原的先进文化。值得特别提到的是宋道安等人还在科布多汉人居住地仿效山东一带组建全真会社组织。

把宋道安等九人留在科布多之后，丘处机又率队轻装前行。一行人翻过巍峨雄伟的阿尔泰山，来到准噶尔盆地东侧的博尔腾戈壁。此后又翻越阴山（今天山），进入吐鲁番盆地北部，由此度越沙场，经天池海来到盛产葡萄酒的大石林牙（今独联体吉尔吉斯的伏龙芝），又西行至赛兰城（今独联体哈萨克南部），至壮丽的大城邪米思干（撒马尔罕），然后南过沙漠绿州，经两壁千仞竦立，石壁如铁的铁门关（今阿富汗库尔勒城北），来到雪海茫茫的大雪山（今阿富汗兴都库什山），由此南进，最后到达成吉思汗的行宫（今阿富汗东北巴达克山西南）觐见了成吉思汗。

成吉思汗征召丘处机本来是向他寻求长生之药，所以刚一

见面就询问："真人远来，有何长生之药以资朕乎？"[14]丘处机的回答是没有长生之药，但有卫生之道。丘处机凡三次与成吉思汗论道，会谈的内容当时遵照成吉思汗的旨意，没有公布出来，后来耶律楚材根据档案编成《玄风庆会录》。丘处机向成吉思汗陈述的对策概括起来共有两层四面意思：两层即修身养命之方与治国保民之术。四面则是：一、论述全真道内修的基本原理。二、劝成吉思汗外修阴德，内固精神。三、敦请成吉思汗减免山东，河北等地赋役，使百姓安居乐业。四、劝导成吉思汗戒杀，并建议在蒙古民众中推行孝道。

丘处机雪山论道，受到一代天骄成吉思汗的极大敬重。成吉思汗甚至不直呼其名。下令"自今以往，可呼神仙"。那么丘处机是凭借什么手段获得成吉思汗的青睐呢？这个问题始终是笼罩在全真教史甚至元史上一个谜。本来成吉思汗征召丘处机的原初动机是要他提供长生秘诀，丘处机并没有此类秘诀。但他能巧妙地利用蒙古人敬天这一原始风尚，把敬天和全真道内丹修炼学说融合起来，这样使得其所进语言具有极强的说服力和合理性。按照全真道的内修理论，天属阳，地属阴，人居天地之间负阴抱阳，所谓修炼内丹就是通过固精守神达到消阴纯阳的目的。如若炼尽阴，至阳全的局面，就能与天为徒，反之就只能沉于地为鬼。由此可见，在全真内丹修炼理论中实际上为在地包含着敬天尚阳这一思想。这种惊人的巧合正是丘处机雪山论道一举成功的内在根源。过去研究元史的诸公对全真道内修理论缺乏了解，所以对丘处机西游盛举一直百思不得其解。对于丘处机的进言，成吉思汗虽然觉得难行，但还表示尽力奉行并晓谕太子诸王大臣："汉人尊重神仙，犹汝等敬天，我今愈信真天人也。"[15]

丘处机西行觐见具有巨大的历史意义，在一定程度扭转了中原地区历史的发展轨道。对当时社会秩序的重建和人民的生命安全取到积极作用。对此当时士民都达成了共识，金人元好问下列论述最具代表性："丘公往年召对龙庭，亿兆之命悬于治国保民之一言，虽冯瀛之悟辽主不是过，天下之所以服其教者，特以此耳"⑯。

我们在此考察的是全真道教的发展历史，因此只注意西行觐见对全真道发展的影响。丘处机是个极富谋略的宗教领袖，在与成吉思汗辞别时，这位大汗执意要馈赠牛马珍宝。丘处机对此一概辞却，只向成吉思汗要了一道圣旨，就是这道圣旨对后来全真道的迅速发展起了举足轻重的作用。为了更好地理解，我们在此将圣旨内容照录下来：

> 成吉思汗皇帝圣旨：道与诸处官员每（们）。丘神仙应有底（的）修行底（的）院舍，系逐日念诵经文，为天底人每（们），与皇帝祝寿万万岁者。所据大小差发赋税，都休教著者，据丘神仙底（的）应系出家门人等，随处院舍都教免了差发赋税者！其外诈推出家，隐占差发的人每（们）告到官司治罪，断案主者。⑰

这道圣旨明令罢免全真道徒及其宫观的差发赋税，这在一个战乱频仍，税赋沉重的社会具有何等的魅力！丘处机从西域回到燕京之后，成吉思汗又特赐一道金虎符牌，上面写道："真人到处，如朕亲临。"并赐圣旨：

> 宣差阿里鲜面奉成吉思汗皇帝圣旨：丘神仙奏知来底公事是也煞好，我前时已有圣旨文字与你来，教你天下应有底出家善人都管著者。好底歹底，丘神仙你就便理会，只你

识者。奉到如此。[18]

这道圣旨明令丘处机掌管天下所有的宗教，这真是做到三教合一！从此全真道因为享有如此特权，就迅速在黄河以北发展，各处无论是佛寺还是僧庙，都挂起了全真旗号。就连许多文士也纷纷戴起黄冠，躲到道门避难。丘处机又乘势在燕京设立长春、平等、灵宝、长生、明真、平安、消灾、万莲等会，每会各有会众百人，在燕京大规模发展全真组织。丘处机建立的八会是全真第二代宗教组织，和王喆在山东设置的五会极为类似。公元1227年，丘处机在燕京长春宫仙逝。

丘处机西行归来后，应当时官僚之请，住在燕京大天长观。以后丘处机重加修饰，改为长春宫。这样燕京就取代山东成为全真道的传教中心，长春宫则成了全真道的总部。丘处机去世之后，大弟子尹志平继承大宗师之位，执掌教门。

关于尹志平继位之事，有若干疑点尚待澄清。丘处机生前因为深受成吉思汗的恩宠，所以对教门事具有全权处理的权力。加之当时蒙古对中原的政治控制十分稀松，像全真道大宗师继位这类事情，官府并不干预，全凭丘处机遗嘱指定。据《清和演道玄德真人仙迹之碑》，长春仙逝之后，曾手书六帖令大弟子尹志平执掌教门。"真常李公、寂照冯公叩请曰：'教门事大，不可无主，仙翁手泽六帖，墨迹未干。皆是付托后事之实'"。但李志常所著《西游记》记载与此碑有异。《西游记》言丘处机死后，"众欲哭，临侍者张志素、武志据等止众曰：'真人适有遗语，令门人宋道安提举教门事，尹志平副之'"。此处说得十分明白，丘处机遗言令大弟子宋道安执掌教门。后来宋道安因为年事已高，才将宗师之位让予尹志平。"提举宋公谓清和（尹志平）曰：'吾老矣，不能维持教门，君可代吾领之也。'让至之再，清和受其托，远

迹奉道"。对李志常《西游记》这一说法，全真教各种碑铭传记都避而不谈。《佐玄寂照大师冯公道行碑铭》即言：

> 后数年，宗师将归真宅，众乃以嗣事为请。师曰："我之托付，伯通知之矣，不必复言"。长春仙去，公谓清和真人曰："道教之兴，自开辟以来，未有今日之盛。长春宗师人貌而天者也，教门后事，属意在君。岂非天乎！诸毋多让"。遂集道众，并达官贵族，天下大老，便宜刘公之属，就迎于所居之静室。

此段所言亦与李志常上述所说不合。然而李志常是尹清和之后，全真第七代大宗师。又是丘处机门下大弟子。他的说法是具有一定权威性的。因此其间孰是孰非，甚难断定，姑置于此做为疑案。

尹志平继大宗师之位，成为全真第六祖。尹志平不仅在宏教方面做出了重要努力，而且对全真心性论也颇有创树。他深得长春之学的三昧，继承和深化了丘处机的内修心性论，把全真龙门一派带有浓厚儒家色彩的心性理论发挥得淋漓尽致。因此对于他有必要专门介绍。

尹志平，字大和，道号清和，山东莱州人。生于大定九年(公元1169年)。尹志平的祖辈本是沧州人，宋时游宦莱州，后就在此地定居下来。尹家在莱州是个显族，其高祖兄弟九人都中过进士，有七人做过刺史官职。尹志平五岁时就因祭祀祖辈之后，"礼毕，既散归，宴乐游嬉，各从所欲。吾独有所感，私念祖先悠悠不知所往，人之有死，亦自不知所归。心思惘然，坐于大桑之下。仰观俯察天地之所以立，万物之所以生，此天之上，地之下又有何物为之覆载？何物为之维持？思察之极，以至于无思，而

不知天地之大，万物之多。但见水气茫茫，通连上下，如卵壳之状，冥然，漠然，不觉心形俱丧。家人访之，始呼起，则日已暮矣"。[19]尹志平这个经历和南宋哲学家陆九渊的儿时遭遇极相似。陆九渊也是因儿时对宇宙问题的追询，引发了其一生探索心学的契机。陆九渊与尹志平二人，一南一北，生活年代也相差不远，(陆九渊生于公元1130年。比尹志平长39岁)以后又都分别对儒家，道教心性理论做出了巨大贡献。这也是思想史上一件匪夷所思之事。

尹志平十四岁拜马丹阳为师，出家修道。十九岁时因为父亲干预，又返回家中。以后又经过几次抗争，终于获得成功。尹志平曾先后从马丹阳、刘长生、郝太古、丘长春等诸真问道，故此深得全真奥秘。尹志平后来正式投到丘长春门下，成为长春门下的首席弟子。丘处机西域论道，元使刘仲禄先谒见尹志平，当时丘处机对是否西行，心中犹豫不定，后经尹志平再三论证，才最终成行。在西行途中，尹志平始终追随丘处机左右。丘长春辞世之后，尹志平代之执掌教门。尹志平在掌教期间曾主持修建祖庭重阳宫，从而在陕西开辟了全真道的第二个传教中心。以后燕京长春宫和终南重阳宫遥相呼应，成为全真教的两大基地。

尹志平天性厌喧喜静，不善交际应酬，当时全真道与官府的来往实际上都是由李志常负责。公元1233年，尹志平退居清和宫，将大宗师职位传给李志常，从而开辟大宗师退休之风，以后全真大宗师屡有退职者，溯其源流，实倡于尹志平。

尹志平颇善吟诵。其诗文集有《葆光集》行世。代表他宗教思想方面的著作有门人依据言论记录的《北游录》。

元初，全真道表现出极强的创造力。无论是在宫观建筑，还

是理论创发方面都成绩斐然。当尹志平承长春之绪，完善和发展龙门派的心性理论时，全真道的另一位大师王志谨也弘道盘山，吸收禅宗的心性思想，精心构筑起全真盘山派的近禅心性论，从而使全真心性论呈现出缤纷多彩之姿。这一时期是全真心性理论创造最丰富时期。

王志谨，道号栖云子，东明之温里人，与元知名文人王鹗同乡里。王志谨是一名农家子弟，二十岁那年来到山东从郝太古出家，深得太古的印可。郝太古去世后，王志谨周游于赵魏之间修炼心性。后又随丘处机北游燕蓟，在盘山西涧的石龛修道授徒，王志谨的心性思想主要是在这段时期形成的。丘长春去世后，王志谨南下宏道，当时他的名声极大，在七真的诸大弟子中号为杰出。据说他："车辙所及，愿为门弟子者动以千数。达官著姓，白叟黄童，山林缁素之流，闺闱笄总之子，莫不罗拜于前。"[②]王志谨宏道和龙门派大师走上层路线不同。他注重深入民间，化导的对象大多是仆隶童竖。他传教不辞辛苦，不分贵贱，"富贵者召之亦往，贫贱者召之亦往；一日十请亦往，千里来请亦往。急于利人，不敢自便"。[②]所以他在下层民众中声望极高。王志谨后在汴梁王嚞当年升霞之地，主修气魄雄伟的朝元宫。从此他就固定在朝元宫宏扬全真教旨。全真盘山派的势力范围基本上集中在汴梁(今开封)，洛阳一带。

王志谨极少读书，识字也有限。他的心性思想多半得之于内修体验。在盘山修道时，诸方学者日来参疑，王志谨随问随答，弟子将其问答集为《盘山录》行世。《盘山录》语句活泼，其中思想极是圆通，绝少呆滞之气，这大约是因为得之于亲证亲验。我们今日读《盘山录》仍然可以感觉到其中显发的灵气。王志谨的思想在其弟子姬志真身上得到继承。

姬志真，道号知常子，原为儒士，后系道籍。姬志真学贯儒道，文采斐然。元人王鹗称他："心地坦明，问学该赡"[⑳]。姬志真平生著述宏富，据王鹗序文介绍有《南华解义》、《冲虚断章》等等。可惜这些著作均已失传，今本《道藏》收其所作诗文《云山集》，文词玫丽，意境高深，堪称上乘之作。姬志真的心性思想由于他的主要著作均已失传，使我们今天无法探其奥秘，这也是全真教历史上的一大憾事。但据其学识推测起来，他对盘山派的心性理论一定有所创发。

注　释

①⑲　《北游录》参见明《正统道藏·正一部》弁字号。

②　《马宗师道行碑》参见陈垣《道家金石略》第638页，文物出版社，北京，1988年6月。。

③　《金玉集》参见明《正统道藏·太平部》气字号。

④　《磻溪集》参见明《正统道藏·太平部》友字号。

⑤⑥⑦⑨⑩　《金莲正宗记》参见明《正统道藏·洞真部·戒律类》致字号。

⑧⑫　《紫虚大师于公墓碑》参见陈垣《道家金石略》第463页，文物出版社，北京，1988年6月。

⑪　《王宗师道行碑》参见陈垣《道家金石略》第718页，文物出版社，北京，1988年6月。

⑬　《丹阳真人语录》参见明《正统道藏·太玄部》夫字号。

⑭⑮　《长春真人西游记》参见明《正统道藏·正一部》群字号。

⑯　《怀州清真观记》参见陈垣《道家金石略》第471页，文物出版社，北京，1988年6月。

⑰⑱　《重阳宫圣旨碑》参见陈垣《道家金石略》第445页，文物出版社，北京，1988年6月。

⑳㉑ 《栖云真人王尊师道行碑》参见陈垣《道家金石略》第 562 页，文物出版社，北京，1988 年 6 月。

㉒ 《云山集·序》参见明《正统道藏·太平部》冗字号。

第 3 章

重修《道藏》以文传道

元初全真道，才俊之士辈出。当时宋披云、綦白云、李无欲、于洞真等四人号称全真门下四大高道。宋披云更因为组织元朝《道藏》的编辑，因而在全真道甚至整个道教史上万古流芳。

宋披云，名德芳，字广道。道号披云子。莱州掖城人，与全真七子之一刘长生同乡。宋披云十二岁就向母亲问及生死问题，"年十二，问其母曰：'人有死否？'母曰：'有'。又问何以得免，母曰：'汝诣武宫问刘师父去'。"①宋披云由此到武宫拜刘长生为师，后在王玉阳处获得道士籍。刘长生去世后，宋披云投到丘长春门下。宋披云虽然先后从刘、王、丘、三师问学，但其悟道主要源于刘长生，以后全真宗派图就以宋披云做为刘长生的嫡传。丘长春西域论道，宋披云也做为十八大士之一随从侍行。宋披云在全真教史上，最突出的贡献是组织《道藏》的编辑工作。元朝初年，虽然有金时编辑的《玄都宝藏》在各地保存。如上所述，金元妃曾将《玄都宝藏》分赐丘长春与王玉阳，但后来随着金元易代，《玄都宝藏》毁坏严重。据说当时只有管州还保存着完整的《玄都宝藏》，其它各地则多已缺损。因此当全真道教兴起时，重修《道藏》的工作已经提到议事日程。据李鼎所撰《宋天师

祠堂碑铭》载，丘长春东归之后，曾亲自嘱托宋披云完成此一盛举："又尝议及道经泯灭，宜为恢复之事。师曰：'兹事体甚大，我则不暇，兼冥冥中自有主之者，他日尔当任之'。"宋披云办事干练，深受丘长春器重，在全真道中地位极高。丘长春晚年年老体衰，教门之事实际上都是由他处理。他与元朝的达官贵族也多有交往，尤其与丞相胡天禄友善。因此丘长春把组织《元藏》的修撰工作交给他，确是明智之举。公元1237年，宋披云开始筹划《道藏》的修撰工作，这一举动得到丞相胡天禄的支持，当即支助白金一千五百两。宋披云主要负责组织工作，具体步骤是先在济源（十方龙祥万寿宫）、河中、终南祖庭三处制造上品纸张，以供刊藏使用。（参《济源十方龙祥万寿宫记》）然后又设立二十七局负责刻印。二十七局的安置是：在中阳晋绛置四局，在陕西设九局，在太原设七局，潞泽二局，怀洛五局。每局设置博学之士负责校勘。最后将初校本送到平阳玄都观由通真子秦志安总校。（参商挺《玄都至道崇文明化真人道行之碑》）这次修藏费时八年，起初印了三十藏，藏之名山洞府，以后各处陆续附印者又有百余家。宋披云死后改葬在永乐纯阳宫，藏经板也收在该宫之中。

这次《道藏》编辑，组织工作由宋披云负责，文字工作（包括规划、校勘）则主要由宋披云的弟子通真子秦志安总责。秦志安，字彦容，生于一个儒学世家。父亲是金朝著名的诗人秦略，秦略号称西溪散人，与元遗山交好。秦志安是秦略的长子。早年经营科举业，曾三考进士都没有成功。秦志安四十岁时，"置家事不问，放浪嵩少间，稍取方外书读之，以求治心养性之要"。[②]以后先是从禅士游。既而又"厌其推堕洸漾，而无可征诘也"。于是又从道士游。金朝灭亡之后，秦志安在上党与宋披云

相遇，两人因缘投合。秦志安就执弟子礼师事宋披云。宋披云当时正四处物色修藏人才，了解秦志安的学问人品之后，觉得可以依托，就将修藏重任全盘托付了他。秦志安在这次《道藏》的编辑中主要负责规划、选材、校勘方面的工作。元遗山撰《通真子墓碣铭》称："其于三洞四辅，万八千余篇，补完订正，出于其手者为多。"秦志安在具体修撰时，不仅仅限于对金《玄都宝藏》做修订，而且还增入了金元时期新撰写的大量道书，尤其是对本门大师的著作网开一面，纳入极多。在现存《道藏》中全真派的著作所占比重很大，主要应归因于秦志安的这次修藏。秦志安还将自著的《金莲正宗记》，《烟霞录》，《绎仙传》，《婺仙传》等书收入《元藏》之中。

这次修藏从公元 1237 年直到 1244 年，前后费时八年。《道藏》修完之后。不久秦志安就因操劳过度。在所居樗栎堂去世。

这次参与修藏者除宋披云，秦志安二人外，可考者还有全真道士李志全、何志渊与毛养素等三人。李志全，字鼎臣，太原人。李志全幼习儒业，后遭世乱转人全真门中。丘长春东归之后，李志全策杖徒步到奉圣龙阳观谒见丘长春，由丘长春赐予今名。以后："东莱宋披云以所在道书焚于劫火，奉朝旨收拾于灰烬之余，散乱无复可考。求博洽异闻之士。俾校雠之。乃得讲师，始终十年，朝夕不倦。三洞灵文，号为完书，功亦不细。"③据此段李志全曾参予新藏的校勘工作。同时参予修藏者还有何志渊。据元人杜思问所撰《修建水谷乐全观记》，宋披云为了选拔修藏人才。曾在平阳于战俘中设贡举，何志渊高中甲科，由是免俘入道。清真子何志渊在新藏修订中负责并门、钧天等七局。主要也是做些校勘工作。另据《颐真冲虚真人毛尊师蜕化铭》毛养素也曾以栖霞观提点兼领《玄都宝藏》八卦局，参予新《道藏》勘校

之事。毛养素，字寿之，道号纯素子。是金太常博士毛麾之孙，毛麾曾为丘长春《磻溪集》做序。

这次《道藏》的重新编辑不仅参考了管州所藏金《玄都宝藏》，而且还对照了北宋《政和道藏》的目录。经过搜罗遗逸补完亡缺，共得七千八百余卷。当时刻印共一百二十藏，分别安置各处。宋披云还担心道士们看不懂，又于每藏分设一道学之士主师席，讲解经典："令讲演经中所载圣贤之事。庶使一一就博学详说之中得返说约之妙，得悟同然之理。"④

宋披云除组织元《玄都宝藏》的修撰外，还在山东掖县神山刻凿了道教石窟——九阳洞。(《请参商挺《玄都弘教披云真人道行之碑》)神山九阳洞元时亦名神山洞。这是现存最早的道教石窟。陈垣先生所编《道教金石略》收有《神山洞给付碑》，碑有："伏见莱州神山洞乃古迹观舍，屡经兵革，未曾整葺。今者幸有披云真人同统领道众，虔心开凿仙洞，创修三清五真圣像，中间所费功为甚大。"云云。我们由此碑所记可知莱州神山洞乃古迹观舍，宋披云开凿仙洞并据此建观。此洞石像均为全真道派，除传统三清形象外，也有全真五真石像。(此石窟今仍保存完好)。宋披云还创修永乐纯阳宫，为东祖庭的建设打下基础，以后李志常掌教就正式对纯阳宫大加修建，使之成为全真道的一方重镇。宋披云一支的势力范围主要以永乐纯阳宫为中心，集中在山西一带。忽必烈平江南之后，宋披云的弟子们纷纷南下宏教，到元朝末年江南全真道宗宋披云者为多。

元朝初年，全真教获得独尊的地位。在黄河以北地区，全真宫观林立，其数量之多，规制之宏伟为历朝莫及。当时全真道已形成两大传教中心：一是燕京长春宫。二是终南重阳万寿宫。除两大中心外，全真道在开封(汴梁)和永乐还有两处宏丽的别

业，这就是开封的朝元宫和永乐的纯阳万寿宫。这四大宫观在当时全真诸宫观中号为杰出。（据不完全统计，在北方地区约有全真宫观数百所）。全真道的宫观之间，来往极为密切，当时各宫观都宗主燕京长春宫，每提及长春宫时，都极尊重，以至不敢直呼其名，而称"堂下"。堂下在元初为全真大宗师的固定居所。自丘长春开始，全真龙门派一枝独秀，独霸教门。前几任掌教大宗师尹志平、李志常、张志敬、王志坦都是在长春宫中挑选德行璀粹的有道之士担任。

全真道的掌教大宗师既非像正一教那样世袭传承，也不像其它教派那样完全由官方册封。自丘长春始，前五任大宗师都由前任大宗师指定，然后再申报朝廷，给予正式册封。全真大宗师有时也有退职的举动，当大宗师感到年老体迈不能胜任职事时，常采取退职措施，以便让位于年富力强的后继者。如宋道安让位尹清和，尹清和让位李志常即是其中显例。全真道总部长春宫在议事决策时，也不是由大宗师独断。通常在做出有关教派的重大决策时，都要在教门的骨干中广泛征求意见。全真道徒一向具有全局观念，尹清和对此曾予以概述：

凡吾门之人同得同失，一人进道为教门之荣，一人做过为教门之累，此尤不可不慎也。⑤

正因为全真道有比较民主的议事机构和同得同失的全局观念，所以全真道在元初才一枝独秀压倒儒家和佛教，在北方地区迅速发展，其盛况为千年以来所未见。尹清和引述丘长春话说："长春师父尝言：千年以来道门开阔未有今日之盛然。"⑥

全真道的组织和以前各朝代道教组织亦有所不同，元初虽然在各路都分别设立了道教提点，管理本路道教，但各路的道教

提点、提举都由大宗师任命。全真的历任大宗师都是当然的道教总提点，后来大宗师又参加集贤院事。大宗师下面设副职——都提点一般也由大宗师任命。全真道大宗师权力极大，除上述权限以外，大宗师还有权给本门有道之士赐予"大师"级荣誉称号，有权裁定各宫观的主持人选，甚至有权断决道士与普通百姓的各种民事纠纷。

全真道起初的六任大宗师都在丘长春龙门派的势力中心——堂下挑选人担任，以后随着终南祖庭——重阳万寿宫地位的上升，堂下的权力中心色彩开始淡化。祖庭做为西部地区全真教基地，逐渐获得与堂下分权的地位。

终南祖庭原是依据终南刘蒋村王嚞修道旧址建立起来的。王嚞升霞之后，马丹阳庐墓于此，为之守丧三年。马丹阳曾手书"祖庭心死"四字以表修道之决心，"祖庭"一字即源于此。马丹阳东归，丘处机承之，对旧庵加以扩张，使其规模初具。（主其事者为吕道安），又经王玉阳请得灵虚观额号。祖庭大兴土木是在尹志平掌教之时，尹志平委马丹阳门下大弟子于洞真专主其事。在当时封疆大臣田雄、汪德臣支助下，在终南大兴土木。据说祖庭规制极为宏丽，在全真诸宫观中号为第一。

公元1240年，全真道徒在终南祖庭会葬祖师王嚞，全真四大高道之一的于洞真负责会葬事宜，另外两大高道李无欲、綦白云协助办理。自此以后于洞真承大宗师李志常之命主持重阳万寿宫之事。于洞真在祖庭苦心经营，传道授业，形成别具特色的道风。祖庭在元朝初期无论在学风上，还是在师承源流上能够与堂下分庭抗礼，大半由于于洞真的训导。

于洞真，名善庆，字伯祥，道号洞真。山东宁海州人，与马丹阳同乡里。于洞真年轻时通晓经史大义，雅嗜道德性命之学。

大定二十二年(公元1182年)马丹阳在金莲堂演讲,于洞真于此拜马丹阳为师,正式出家修道。马丹阳返真之后,他又到龙门山参谒丘长春。后又经丘长春介绍到洛阳参请谭长真。在洛阳于洞真以乞食为生,修炼心法。后又转到陕西吴岳东南峰凿石居住,苦修八年之久。金章宗泰和年间,于洞真由陕西东行回到山东,此间他又向刘长生问过道。于洞真先后参请过马丹阳、谭长真、丘长春、刘长生四大士,深得全真道之真谛。金朝灭亡前的几年,于洞真又回到秦中各地传教宏道。他在秦中各地深得道众拥戴,声传朝廷,金朝几次派人到陕西征召,他都坚卧不起。于洞真在公元1240年正式安居重阳万寿宫传道,他在祖庭居住达十一年之久。

于洞真虽然先后经过马、丘、谭、刘四子训导,但在全真宗门世系上仍然以马丹阳为宗师。丘处机在金章宗泰和六年曾赐其法名为于志道,他也并不热心使用这个新名字。于洞真在祖庭高举马丹阳的旗号,在西部地区标立马丹阳一宗,广泛传播全真教旨,逐渐形成了与堂下(长春宫)龙门一系分庭抗礼的局面。

祖庭的势力范围是陕西、四川一带。元文人姚燧所撰《洞观普济圆明真人高君道行碑》称祖庭:"自秦而夏而梁而蜀,治辖恒半堂下"。这一带的主要宫观除重阳万寿宫以外,另还有甘河遇仙宫,秦渡志道观,上清太平宫,华清宫等。于洞真在祖庭的传法世系为:于洞真→高道宽→李道谦。祖庭地位在全真诸宫观中十分特殊,姚燧所撰《高君道行碑》言:

> 然堂下治京师,而祖师之藏,与夫成道之庐,则在今终南山之刘蒋。自堂下视之,犹木根而水源,必茂浚乎此,乃始不忧传脉之不盛。故凡四方走币为堂下为香火之奉者,必割界而实之祖庭,待以兴化弘教之须。岂惟是为然,惟人

亦然，苟可以任兴化弘教之须，亦必擢置祖庭，受事之际不令拱手肆志于无用之地。

由是可见，祖庭因为是祖师重阳炼道之地，又是重阳家乡，所以地位极为特殊。自于洞真而后第二代，祖庭的提点一般兼领陕西西蜀诸路道教事。自高道宽始，祖庭提点就不象其它各宫观提点一样由堂下任命，而由当时的安西王府直接任命。另外祖庭的提点也像堂下大宗师一样具有朝命的真人称号。这种现象颇有点类似于明朝的南北二京。

祖庭的第二任掌教是于洞真的大弟子高道宽。高道宽，字裕之，应州怀仁人。据姚碑载高道宽曾在长安做过小吏，此后出家学道，先后拜道士安蓬莱、李冲虚、于洞真为师，三人之中高道宽追随于洞真时间最长，深得于洞真之真传。于洞真为他赐号圆明子，任命他为重阳万寿宫和甘河遇仙宫二宫提点。公元1261年高道宽又被任命为陕西、兴元等路道教提点，后来又兼领西蜀道教事，十五年后高道宽被正式册封真人号。高道宽在任职期间与蒙古王子及王妃关系极为密切，正因为有安西王府的支持，祖庭的地位才愈加突显。

高道宽仙逝后，遗命传位李道谦。李道廉，汴梁人，始隶儒籍，后因避祸才改着道士服。李道谦西游途中遇到于洞真，即拜其为师，深得于洞真器重。至元十四年(公元1277年)李道谦接替高道宽为陕西五路西蜀四川道教提点兼领重阳万寿宫事。李道谦接任这一职位是由安西王府直接任命，打破了各路道教提点由“堂下”任命的惯例。公元1294年元成宗赐命李道谦为玄明文靖天乐真人。李道谦死后传位孙德彧，孙德彧后来做全真第七代大宗师，成为祖庭贡献的首位大宗师，这也打破了大宗师由龙门派道徒独占的惯例。

于洞真虽然宗主马丹阳，但他的思想倾向却和丘长春具有内在的一致，二者都是以内道外儒的面貌显现于世。于洞真出家之前就通晓经史大义，尤其喜爱钻研道德性命之学。后来虽然进入道门，但仍主张内炼心性，外应世缘。他在祖庭传道十多年，基本上奠定了祖庭儒道兼修的思想风格。于洞真特别喜爱与文人雅士唱和，与当时的文士张行信、许古、杨云翼、冯璧、雷渊、宋九嘉、张琚、张微、孟攀麟（这九人《金史》《元史》分别有传）等相交甚深。于洞真也喜好吟咏，生前有《洪钟集》行世。以后时人又根据他的言论编成《西州录》。可惜的是这两本书今本《道藏》都未见刊载，尤其是《西州录》的遗失，对于今天探讨祖庭一派心性思想确是一重大损失。于洞真毕生授徒讲学，致力于将儒家的道德性命之学和全真内修心性之学相互融通。这种思想倾向和龙门派丘长春、尹清和颇为一致。至于两者的具体思考方向有何差异？融合后的局面如何？由于《西州录》的损失，我们今日再也无法揣度。

于洞真之学术经过高道宽的传承，在天乐真人李道谦手中得到光大。李道谦又进一步结合自己的教养背景，将洞真之学进一步儒家化，显出极为浓厚的史学色彩。李道谦本人与安西王子过从甚密，在日常行为中常以王者师自期，表现一种典型的儒家人格。

李道谦本为儒士，对儒家经典自然十分精通。金亡之后，为了逃避兵祸而改着道服，因此后来对道教经典造诣也很深。宋渤撰《玄明文靖天乐真人李公道行铭并序》称他入道士籍后"遂于三坟五典之正，金丹玉诀之妙，咸诣精奥"。李道谦对儒道的融合在心性论上无有表现，他融合儒道学术突出表现在其人格上。宋碑盛赞他："公纯诚清粹，负气正大，虽为道者事，不眩以

诞，不扰以纷，不妄语笑，平居澹然，人莫测其津俟。"这种端谨的品格看起来不像一位道士，倒颇像一位盛德在身的儒者。李道谦文笔清丽可爱，算得上玄门雅士，当时一班文士如杨奂、姚枢、王磐、商挺对他的诗文都交口称颂。李道谦对全真道的最大贡献还在于他为全真教编写了比较完整的历史材料，这一举动也为祖庭开辟了道教史学传统。李道谦编写的全真教史材料有：《七真年谱》、《甘水仙源录》、《祖庭内传》。这些著作继承了古代史学的优秀传统，章法谨严，取材翔实，一扫传统道教的夸诞之风，称得上史家上乘之作。李道谦著述宏富，除上述教史著作外，还有《筠溪笔录》十卷，《筠溪集》十一帙、《终南山记》三十卷，诗文五卷。

全真道十分重视对教徒的教育工作。这也是其区别于传统道教的一个重要特征。全真道从教祖王嚞开始，就创立了以文传道的风尚。王嚞在早年曾致力科举，因此他本人在诗词歌赋方面都有一定造诣，今观其所著《重阳全真集》，《重阳教化集》，构思奇特，意境高妙，显出很高的文化修养。

王嚞在山东宏道，除创建五会，登坛说法之外，就是采用诗词唱和形式，通过与文士们的诗词唱和宣传全真教旨。通过诗词歌赋这种特殊的文学表现形式，王嚞不但将全真内丹修炼的玄妙境界表述出来，而且还点化了一批道根深厚的士子，例如马丹阳。

王嚞开创的以传统诗词作为表述内修境界及体验的语言形式，在以后全真道的发展过程中得到了很好的继承。全真道徒从文化素养较高的马丹阳、李道谦到识字甚少的刘长生、杨碧虚都有诗文集行世，全真道徒刊行的诗文集之多，为各朝道教所不及，这种现象的形成和其内部重视文化教育的风气密切相关。

全真道的教育制度在教祖王嚞创教初期就已经初步奠定。王嚞本人极具雅趣，他在所著《重阳立教十五论》中就别具一格论述了学书之道：

> 学书之道，不可寻文而乱目，当宜采意以合心。舍书探意采性，舍理采趣采得，趣则可以收之入心，久久精诚，自然心光洋溢，智神涌跃，无所不通，无所不解。若如此，则可以收养，不可驰骋耳，恐失于性命。若不穷书之本意，只欲记多念广，人前谈说，夸讶才俊，无益修行。

这段论学书之道，把学书与修道结合起来，颇具远见卓识，与儒家所论多有不同。王嚞认为学书以得理，意、趣为上，最终结果是要取书之趣，此话颇具美学意义。

王嚞本为道门之士，书本原非其安身立命之所，王嚞论学书之法主采趣入心，由此可以见出他将学书与学道二者相互结合的倾向。全真道第二代祖师马丹阳也是由儒入道，其本人甚善吟诵。今《道藏》所载丹阳诗集最多，计有《金玉集》、《渐悟集》、《丹阳真人神光灿》等等。马丹阳还极富童心，尚好云游，追求一种飘然洒脱的境界。《丹阳真人语录》载其训语云："师曰：升平快活，莫过于闲。道人若住庵稍倦，结一两人作伴，挂搭被袋，拖条拄杖，且歌且游，撞著好山好水，且为盘桓，不可贪程途。"马丹阳特别重视引导门徒做心性修炼功夫，他的立教宗旨是心地下功，全抛世事。对于阅读经书等文化教育，他的态度是："师曰：学道者，不须广看经书，乱人心思、妨人道业，若河上公注《道德经》，金陵子注《阴符经》时看亦不妨也。"⑦由此可见，马丹阳赞成有限度地涉猎经书。七真之一的谭长真对马丹阳的上述态度不太赞同。他反对固守一卷经做修行，主张千经万论都要通晓：

"若执一卷经做修行，然是亦非是，欲要心无碍，千经万论都要通，却不得执著。"⑧

全真七子中，丘长春对文化教育的态度最富戏剧性。丘长春出家之前，本不通文墨，追随王喆之后，王喆令他执掌文翰。从此他就刻苦自学，据说他能日记三千余言，历久不忘。结果诗文大讲。在磻溪，龙门修道时，丘长春闲暇之时，时发吟咏。有《磻溪集》、《鸣道集》行世，丘长春所作诗文平实可观。清人阮元谓其西行途中所作诸诗，清真平实多可咏，《元诗选》采丘长春《磻溪集》，《西游记》诗共三十九首。丘长春入道门之后，曾刻苦自学诗文技艺，但他后在陕西修道，却不赞同道徒学文。《长春真人寄西州道友书》载其语曰：

> 尔若不识字，休学文，乱了修心。且发三、五年苦志，莫言是非，自搜己过，休起无明，休爱华丽，绝尽贪嗔，潇潇洒洒，便是道人。

丘长春不提倡道徒学文，这与他本人的行为相矛盾。他本人爱与文士交游、唱和。元人郭起南在《重修磻溪长春观记》言道："常人入道，便废斯文，专事修养，长春则不然。访古则纪之吟咏。登程则寓之述怀，咳唾珠玑，语句超俗。"

道家自庄子辨析荃蹄与兔鱼，主张得意忘言，得鱼忘荃之后，就始终存在视文字语言为障道之物的倾向。与儒、佛（除禅宗）二家相比，道教对语言文字的表述价值尤其轻视。可以说不看重语言文字是道教的一个根深蒂固的传统。综观历代道门修士，文道并进者寥寥。全真道突破了传统道教的轻文传统，力主求道与求文二者并重，并进而提倡以文载道、传道，很好地处理了道与文二者的相互关系，最终在求道与求文双方面都成绩

斐然。

全真道除教祖王嚞及七真著有脍炙人口的诗篇外，李志常、姬志真、李道谦等人俱以文字显示当朝。其所作文字意境高远，章法谨然，实为文坛上品佳作，全真道在文学上的这种成就主要归功于元初的宫观教育。如上所述，早期全真大师在处理求道与求文二者的关系时，虽不反对读经作文，但一般都主张以修炼心性，探求大道之秘为标的，不太赞成以文害道。但是随着元初全真道独尊地位的确立，各地豪华宏丽的宫观一座接一座拔地而起，宫观经济得到了迅速发展。此时道徒生活安定，衣食有赖，教育问题提上了议事日程。加之此时儒家地位急剧下降，大批儒士涌入道门寻求蔽护。这种情形也为全真道宫观教育的发展提供了可能性。

元初全真道的宫观教育就已经初具规模，当时各地宫观都有所谓夜坐制度。(参尹志平《北游录》)。所谓夜坐就是在晚上，宫观全体道众聚集在一起，由宫观中的耆宿或学行精深的道徒宣说教门信条，讲解修炼心性的道理，谈论教门掌故等等。若是本宫观无人能够担当此任，还可迎请教门大德流动宣说。据《盘山录》记载，全真道中赫赫有名的栖云真人王志瑾就曾到各大宫观巡回演讲。一般说来，全真大师巡回演讲的主题不仅限于谈玄说道，对于古人成败，世间善恶等政治、道德问题也有所涉及。(参见尹志平《北游录》)，全真宫观教育除采取大德云游讲演的形式外，道徒们也可以游方问学，随意择师。

全真宫观教育至大宗师李志常掌教时，规制大备，学风也为之变更。李志常，字浩然，自幼丧失父母，寄养于伯父家，李志常的伯父是名举子，因此他从小就接受了传统的儒家教育。金末战乱，李志常抛弃儒业，随同丘长春学道。丘长春西域论道他也

作为十八大士之一随师西游，并据途中经历作《西游记》传于世。李志常西游并未完成全程，当行至阿不罕山时，丘长春为了轻装上阵，留下宋道安、李志常等九人，并建栖霞观，任命李志常主持观中事务，李志常以后在阿不罕山汉人居住地建长春、玉华二会，宏扬全真道教。元初尹志平退居清和宫，将大宗师之位传给李志常。

李志常自幼接受儒家文化的熏陶，后来又得到了正规的儒家文化训练，他虽然于青年时代投到丘处机门下，但由于没有经过艰苦的心性磨炼，因而在内在精神中始终没有完成从儒到道的转变。李志常办事干炼，极富谋略，他在执掌教门时期与长春宫的另一名高道冯志亨一起，将全真龙门派本来富有儒家色彩的学风又重染上一层儒家色彩。

李志常深得到蒙古皇族的信任，蒙古皇帝颁发诏旨有提及李志常的地方，都不直呼其名，而称“仙孔八合识”，“八合识”为蒙语，相当于汉语“师”的意思。李志常教导蒙古皇帝基本上还是以儒家文化为主，企图以正统的儒家文化化导野蛮的蒙古贵族。公元1227年元皇族曾诏请通经之士辅导太子，李志常以《易》、《诗》、《书》、《道德经》、《孝经》等进上。元朝太宗皇帝窝阔台，宪宗皇帝蒙哥都曾诏见过李志常，元宪宗还向李志常询问治国保民之术，李志常对道：“自古圣君有爱民之心，则才德之士必应诚而至。”对答的完全是儒家的一套。

自李志常掌教后，全真道各大宫观都设有正式的讲筵，主讲筵者称讲经师或讲师，讲经师为全真宫观中正式道职。主其任者皆为博学之士。据全真各碑铭，全真硕学李道谦、石志坚、张好古都曾做过终南祖庭的玄学讲师。李道谦称叹讲师石志坚学问之渊博，有语云：“公凝然靖定，密若无言，及其扣问，三洞四辅

之奥，而玄众妙之微，历历洞明其要。"⑨，长春宫之玄学讲师，主其任者有任志润等。设立讲筵主要目的是为道众讲解道教传统经典。当时全真道特别尊重《道德经》、《南华经》、《阴符经》、《易经》、《黄庭经》、《清静经》等经典，讲筵中多半以上述经典为教材。当时各大宫观不仅设有专职讲师，而且大的宫中还设有藏书楼，以备查阅。据《玄门嗣法掌教宗师诚明真人道行碑铭并引》，长春宫即在萃玄堂设有藏书楼，积书万卷。全真总部燕京长春宫经过李志常、张志敬的倡导，学风大盛。元人王磐评道：

> 噫，全真之教，以识心见性为宗，损己利物为行。不资参学，不立文字。自重阳王真人至李真常，凡三传，学者渐知读书，不以文学为障蔽。及师（张志敬）掌教，大畅玄旨，然后学者皆知讲论经典，涵泳义理为真实入门。⑩

丘长春西域论道，深受成吉思汗及蒙古贵族的宠信。成吉思汗命他掌管天下宗教，甄别各大教派之真伪。并允许他在其治辖范围内任选宫观居住。全真道在这种特权的庇护下，迅速在北方发展起来。当时正值金元交替，各地战乱频仍，宫观寺院大半处于荒废状态。全真道徒于是乘机在北方各地接管，兴建宫观，毁灭者予以修复，荒废者予以复兴。经过几十年苦心经营，元初北方各地全真宫观林立，教徒遍布天下，一时形成了全真道独尊的形势。当时佛教和儒家都处于凋敝状态，金末元初北方地区流行的佛教主要是禅宗各派，经历金元之际的破坏，佛教的寺庙有的荒废残破，有的为了寻求庇护，换上了全真旗号。

元宪宗时，西僧和蒙古贵族发生联系，可能在更早一些时候，蒙古皇族中就有人信仰佛教。西藏僧人利用蒙古人实用思维，使用各种神通获得蒙古皇室的宠信。中原佛教势力通过和

西藏佛教徒的相互联络，势力渐趋恢复。佛教势力复苏之后，自然要求恢复其原有的寺庙和土地。这样就与全真道发生了冲突。全真道虽然主张三教合一，但其合一的底子是道教，因此在当时并没有得到儒、佛二家的积极呼应，相反在全真创教初期就与佛教频频发生冲突。谭长真就曾因到禅院乞食，被禅士击落两齿，马丹阳在山东传教也几次遭到禅士的诘难。到元宪宗时，这种冲突终于白热化。

元时全真道和佛教的大规模冲突集中在两次，一次发生在元宪宗八年戊午(公元 1258 年)。那时元宪宗(蒙哥)召见少林寺高僧福裕，福裕向宪宗陈诉了全真道徒强行侵夺佛教寺庙的行为。于是宪宗召集两教教徒在上都(京城)进行现场辩论。这场辩论佛教徒以少林寺僧人福裕为首，西僧那摩为后盾。全真道徒以大宗师张志敬为首，(按：日本学者洼德忠在所著《道教史》、《全真教的成立》二书中认为全真教参予辩论者以李志常为首，非是。)双方出庭人数各十七人。辩论结果全真道惨败，参与辩论的十七人当场被勒令落发，又令其归返侵占佛寺二百余所，将化胡等伪经雕板尽行焚毁。这次辩论表面上是争论化胡问题，实际是争夺领地。

这次辩论全真道之所以失败和其参与辩论成员的素质有关。全真道选拔的道士多是文行高超，能言善辩之辈。为首的全真宗师张志敬，完完全全是个儒士。张志敬字义卿，燕京安次人。八岁入宫，师从李志常。后继李志常为全真大宗师。据说他："性悟敏，善诵习，工书翰，又谨饬如成人。"①张志敬虽然满腹文章，但却缺少心性锻炼工夫。而当时所谓的辩论，并非像人想象的那样言辞往来，徒挺口舌。蒙古人十分实际，崇尚神通。据说当时在辩论现场摆了一口油锅，锅里盛着热气腾腾的油，下

面大火熊熊，元宪宗下令，凡能入油锅而不伤者，就能赢得这场辩论。结果全真道徒在关键时候没有显出修炼道行，而僧人却以大神通取得了辩论的胜利。（参释祥迈《至元辩伪录》）

第二次辩论发生在元世祖至元十八年辛巳（公元1281年）。第一次庭辩失败后，全真道徒并没有遵旨将经板尽数焚毁。当时保定、真定、太原、平阳、河中府、关西都保存有《道藏》经板。在民间，全真道和佛教各派的冲突也没有停止。至元十七年（公元1280年），在元都城（大都）长春宫道士和奉福寺僧人又一次发生激烈冲突。这次冲突酿成第二年的第二次辩论。

这次冲突的起因是长春宫提点甘志泉唆使一名叫马戒显的小和尚，诬告奉福寺僧人渊僧录指使他到长春宫放火。于是长春宫知宫王志真率领道士，将马戒显假意擒拿归案并解到官府，具状上告。全真道士不仅具状上告，而且还借机聚众闹事。约有五百名道士在知宫王志真的率领下，手持棍棒来到奉福寺，将和尚们痛打一顿。此次佛道冲突的起因又是双方争夺观院。案发之后，元朝政府十分重视，元世祖忽必烈亲自委派枢密副使、平章、右丞、尚书、参政等等高级官员组成审判团，进行审讯处理。在查明实情之后，将提点甘志泉、知宫王志真判处死刑，又将道士蔡志祥割去耳朵、鼻子，另外还将六名道士判罚流放。由此事遂引发了至元十八年的佛道大辩论，这次辩论全真道和正一教、大道教三方联手。由全真掌教祁志真，正一天师张宗演，大道教掌教李德和组成道教一方，僧录寺教禅僧组成佛教一方，在东城悯忠寺会同百官，参证《道藏》真伪，将伪者一概予以焚毁。这次所谓辩论，双方也没有展开实质性辩论，充其量不过是重申宪宗二年的诏旨，彻底焚毁各路保留的《道藏》。因此这次争论虽名为辩论，实际上只相当于一次执行会议。结果《道藏》

惨遭厄运，除《道德经》以外，其余各经全部被列为焚毁对象。幸亏当时交通不发达，焚经命令只在京城得到贯彻，在地方各行省自然还有《道藏》存在。

这次辩论全真道和正一教联手的现象值得注意。全真教初创时，教祖王嚞对祈禳诃禁之术极少涉猎。王嚞倡导性命双修，其终极的目的是要通过心性锻炼达到气神相融相结，由此出尘脱世，与天为徒。在王嚞倡导的性命双修原则指导下，早期全真道徒多坐环苦修，透悟心性。对于传统道教经营的醮祠之术没有表现出过多的兴趣。正因为全真道以一种不同于传统道教的新面貌出现，所以当时的人们都不把他们和传统道士比肩齐观。金女几野人辛愿在《大金陕州修灵虚观记》表述的看法可为一证："今所谓全真氏，虽为近出，大能备该黄帝、老聃之蕴，然则涉世制行，殊有可喜者。其谦让似儒，其勤苦似墨，其慈爱似佛，至于块守质朴，澹然无营为则又类乎修混沌者。"全真道虽然以一种独特的面貌显现于世，但它既然是宗教就必须具备两个功能：一是满足个体超越的心理需求。二是满足整个社会的现实期望，后者就是道教的社会职能。这两种功能用儒家术语来说，就是独善其身与兼善天下。用道教自身的语言来说，前者为独超，后者为济世。全真道做为一种宗教也不可避免地要满足个体与社会的这两种需求。全真道在草创时对第一种功能发挥得较为充分，但当全真道发展到一定阶段，在社会上产生一定的影响时，社会对于它就自然提出了期望。在当时生产力发展水平上，社会对于宗教的最基本的需求就是各种形式的祈祷。做为农业社会，最基本的祈祷就是祈雨禳旱与普渡亡灵。全真道除教祖王嚞从来没有涉猎过任何形式的醮祠外，七真以降都参与过各种形式的祈禳活动。马丹阳在长安参与祈雨活动，并做祈雨诗

中有"一犁沾足待何时？五五不过二十五"。丘处机做为高功法师主持过金世宗万春节醮会。王玉阳则于金泰和二年，两次在亳州太清宫主持着普天大醮。丘长春西域论道之后，由于蒙古人具有敬天这种原始风尚，所以元代全真道又加上祭天和名山大岳这种特殊职能。这样全真道经过元初的发展，逐步显出与正一教合流的倾向。等到忽必烈平江南，全真道与正一教相遇，二者事实上已不再陌生了。

全真道内部成份比较复杂，虽然教祖王嚞以内修心性、和合神气主教，但其内部亦有以符箓见长者。全真大师宋披云即以符箓擅长，其弟子通真子秦志安从他受上清、太洞、紫虚等箓。据王恽《故普济大师刘公道行碑铭》记，纯熙子刘志真亦从宋披云，受紫虚箓诀和上清三洞五雷箓法。据说他"气志既凝，洞知来物，謦欬所加，法力所至，疾痛呻吟，随失所在。中外喧播，以灵异称"。又据高鸣所撰《崇真光教淳和真人道行之碑》，全真九祖淳和真人王志坦亦从真常真人李志常参受三洞秘箓，又善以符水治疾病，"其疾病，药石不可为者，假符水，或以袂拂之，罔不立验，咸畏服其神"。

注 释

①④ 《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》参见陈垣《道家金石略》第546页，文物出版社，北京，1988年6月。

② 《通真子墓碣铭》参见陈垣《道家金石略》第486页，文物出版社，北京，1988年6月。

③ 《大朝故讲士李君墓志铭》参见陈垣《道家金石略》第581页，文物出版社，北京，1988年6月。

⑤⑥ 《北游录》参见明《正统道藏·正一部》弁字号。

⑦⑧ 《真仙直指语录》参见明《正统道藏·正一部》鼓字号。

⑨ 《终南山宗圣宫主石公道行记》参见陈垣《道家金石略》第637页，文物出版社，北京，1988年6月。

⑩⑪ 《玄门嗣法掌教宗师诚明真人道行碑铭并引》参见陈垣《道家金石略》第600页，文物出版社，北京，1988年6月。

第 4 章

教被江南　南北合流

元初全真道主要在北方地区流行。公元 1227 年元世祖忽必烈灭南宋，建立了一统帝国。伴随着元朝的政治统一，全真道的势力也开始向江南渗入。

在全真道渗入之前，南宋的官方道教主要是传统的正一教。正一教重视符箓，其基本职能是通过举办祈禳消灾法会，为国家祝福。江南道教除正一教外，还有茅山宗、净明道及内修南宗。随着三教融合潮流的涌入，江南地区流行的这几大道派都出现了相互融合的现象。据现存资料显示，当时茅山宗和内修南宗已经出现合流的现象。茅山宗大量吸收了道教南宗的内修理论，对内丹修炼过程中的心性问题也做了广泛探索。它们在心性论方面的创树和北方全真道相比各有特色。茅山宗和内修南宗在相互资借的同时，又大量吸收了儒家、禅宗的有关学说。与茅山宗不同，内修南宗十分重视对禅宗心性论的吸收，在道教心性论的创树中，内修南宗开辟了一条和全真教完全不同的道路。仅在江南地区流行的净明道则采取内道外儒之姿态，把儒家的忠孝等伦理观念和了证心性结合起来。

元代道教这种八面开通的趋势。使得道教突破了传统的精、气、神理论模式，从而显示出丰富的创造性。综观整部道教

史，有元一代是道教最富生命力的时代。

在中国文化史上，最迟在唐代就开启了三教融合之源。三教融合为儒、佛、道这三种各具特色的思想体系提供了对话的机会。三教学者（尤其是佛道二家），一反过去相互攻讦，互相敌视的做法，开始正视对方的存在，以客观公平的态度了解、评价对方的学说，同时又极富创造性地探求三方会通的结合点，这样就为各自的思想创新提供了无尽的源泉。三教合一虽然得到儒、佛、道三教的一致赞同。但体现在三家门中，还是有儒家本位，佛教本位与道教本位之分。最早在深度的思想层面上对三教理论进行融合的应该是佛教。

佛教在三教合一的潮流下，推出了别具一格禅宗。正如学术界所公认的那样，禅宗已经摆脱了传统佛教的思维模式，是极其地道的中国货。禅宗对三教合一的领先探索为儒、道二家提供了借鉴的模式。禅宗对中国古代思想宝库的一个重要贡献就是把心性问题彰显出来。虽然早在先秦时期，儒家理论大师孟子就曾经把心性问题做为哲学问题正式提出来了，但在以后的相当长的时期中，中国哲学对本体论的探讨掩盖了心性论的思考。禅宗彰显心性论之后，中国哲学发生了一个转折，自此之后中国哲学由本体论时期转入心性论时期。禅宗在内修层面上对心性论的彰显首先得到宋儒的积极响应。宋儒以传统儒家伦理道德理论为基础，借鉴了禅佛教对心性问题的探索成果，重新构筑了完备的儒家心性思想体系。道教对心性问题的探索早在唐代便初具规模，到北宋中期就相当成熟了。北宋张伯端著《悟真篇》，心性锻炼做为内丹修炼的一项重要内容。道教结合内丹修炼对心性论进行探索，最先由内丹道教中的钟吕派提出，以后南宗的历代祖师根据亲身证验和艰苦摸索，逐步建立起一套独具

特色的道教内丹心性论。

在道教南宗忙于构筑内丹心性体系时，北方全真道在金代也开始沿着不同的思路，从另一个方向构筑道教北宗心性论。元世祖忽必烈平定江南，做为元代官方道教的全真道也随之进入南方。全真道传入江南地区，不可避免地与道教南宗、正一教、茅山宗、净明道等等发生撞击，这种撞击的结果就是道教内部的又一次大融合。在元中期的这次大融合中，道教心性论又经历了一次创新，产生了后期全真道以陈致虚、李道纯和牧常晁等人为主要代表的一批心性论大师。

陈致虚，字观吾，道号上阳子，江西庐陵人(今吉安)。主要著作有《金丹大要》、《上阳子金丹大要仙派》、《紫阳真人(悟真篇)三注》、《周易参同契分章注》等等。《道教金石略》没有他的碑铭材料。据《金丹大要》自叙介绍，陈致虚早年一直浪迹人间，四十岁时才遇见全真道徒缘督子赵友钦，授予金丹大道。赵友钦是江西饶郡人(今江西上饶)，“为赵宗子，幼遭劫火，蚤有山林之趣，极聪敏，天文、经纬、地理、术数、莫不精通”。①赵友钦的师承渊源为：黄房公披云德光真人宋有道(德方)→太虚栖真双玉真人李珏→紫琼子张模(君范)→缘督子赵友钦。赵友钦师事紫琼真人张模，张模是饶州德兴人，于安仁熙春宫师事太虚真人李珏。“初太虚真人偶寓安仁熙春宫，紫琼求授金丹，太虚弗与。继而适市，因见施丐钱三十文。乃曰：‘可授也’。遂以金丹之道付之。”②张模之师太虚真人李珏，姓李名珏，字双玉，蜀之崇庆府人。李珏师从全真高道披云子宋德方，后到武夷山潜修金丹，以后又到龙虎山为众人祈雨。由宋德方到陈致虚，凡四传，全真道在江西扎下根。又据虞集《非非子幽室志》载，元至元间，江西崇仁仙游山有全真师余岫云居山修道：“崇仁仙游山，在邑东郭

门外，晋王、郭二仙人求其师浮丘伯之所历也。有余岫云师者居之，终日与人相接而不失其介，其中毅然不可犯，而未尝与人有竞意。日使童子携一箪入市，人家见为岫云童也，辄与饭一小器。日向中箪稍满即还，弟子主仆烹水沦而食之。"观其所为，颇有全真古风。元中后期，江南全真道徒主要活动于江浙、鄂、闽、赣一带。当时苏杭一带有全真道士黄子久授徒讲学，其弟子有影响者有王玄真。（参《道法会元》第21卷）又据袁桷《清容居士集》卷19《野月观记》载浙江黄岩人赵与庆亦学全真道，并于委羽山构筑野月庵于中修道。另外湖北武当山亦有全真道士鲁大宥、汪贞常等在其中授徒讲学，传播全真教旨。

陈致虚虽得全真之真传，但据其自称，他除受缘督子赵友钦点拨外。"后复遇青城老人，亲传先天一气，坎月离日，金丹之旨。抽添运用，火候之秘，悉受无隐"。③这段资料没有明确指明这位青城老人属于何派，但据其所授来看，极可能是位南宗高道。今本《金丹大要》南北并举，广引诸家之说。语句中对南宗诸祖石杏林、薛紫贤等极为推崇，可见陈致虚修炼金丹已经融合南北二宗。

陈致虚虽然论道不分南北，但却以北宗传人自居。《金丹大要》云："我重阳翁受于纯阳而得丹阳，全真教立。长春、长真、长生、玉阳、广宁、清静诸老仙辈，枝分接济，丹经妙诀，教满人间。"又云："有得此《金丹大要》，不能明了于中奥旨，便可像绘祖师纯阳、重阳、丹阳三仙真形，晨夕香花，一心对像，请念此《金丹大要》一遍、百遍、千遍，日积月深，初心不退，自感仙真亲临付授，顿尔开悟，理路透彻，心地虚灵。即时脚跟踏得实际。"陈致虚自称其为全真丹阳派的传人，这里必须说明一下，全真道和别的道派有些不同，它虽然是一个统一的道教派别，但内部实际上存在

各种大大小小的分支。比较大的分枝有七枝，后世又名为龙门、清静、华山、南无、随山、嵛山、遇山等等。这些派别的创教教主就是全真七子。全真七子分门授徒，其徒同样也是单师传度。元初丘长春所创龙门派势力极盛，全真其它门派都归附于丘长春门下，此时各派招收门徒都要以大宗师为名誉度师。元朝中、后期，龙门派这种独霸教门的局面被打破。随着祖庭选送大宗师和宋披云的嫡传弟子祁志诚出任大宗师，马丹阳、刘长生两派的势力迅速增长，其中尤以丹阳派为特出。

全真丹阳派秉承教祖马丹阳的“全抛世事，心地下功”的遗风，十分重视心性修炼。江南全真道主要继承马丹阳的宗风，《金丹大要》即有马丹阳掌领仙籍的说法：“玉帝敕命，见授丹阳真君掌领仙籍，巡行天下，察人功勤，注入丹台。分遣真人仙子下为人师，移文录司，主借丹财，成就学仙之士无上妙道，以成真人。”陈致虚以马丹阳为教祖，因此又把刘长生嫡传大弟子宋披云移到马丹阳门下，这一说法与史实有异，这说明元中后期江南全真道马丹阳一派的势力很大。顺便提一下，明时江西南昌成了龙门派一支伍柳派的活动中心。

陈致虚继承全真丹阳派的宗风，在修炼内丹过程中，十分重视对心性问题的探索。他在继承早期全真心性理论的基本构架时，又吸收南宗的内修心性论，在很多方面对早期全真心性理论有所突破。（参阅《心性篇》第四章）。陈致虚还从心性论的深度对全真道三教合一这一基本立教原则做了更为精妙的阐述。《金丹大要》论述三教一家有云：

> 三教之道，一者也。圣人无两心，佛则云：明心见性。儒则云：正心诚意。道则云：澄其心而神自清。语殊而心同。是三教之道，惟一心而已。然所言心却非肉团之心也，

当知此心乃天地正中之心也，当知此心乃性命之原也。是《中庸》云："天命之谓性"，《大道歌》云："神是性兮，气是命"，达磨东来直指人心，见性成佛，是三教之道，皆当明性与命也。

陈致虚以心性问题为核心统括三教精粹，但最终却归结到性命这两个基本概念。可见其论心性问题始终不离全真性命双修的宗旨。

与陈致虚绝然不同，江南全真道的另一位著名代表李道纯则以南宗理论为本位，融合全真内修心性学说。李道纯，字元素，号清庵，又号莹蟾子，湖南都梁人。李道纯原为茅山道士，后吸收南宗内修理论，转入南宗系统。其授受源流据《玄教大公案》述："帝君（东华帝君）传正阳钟离权仙君，钟传纯阳吕仙君，吕传海蟾刘仙君，刘南传张紫阳玉紫，北传王重阳七真。道统一脉，自此分为二。惟清庵李君得玉蟾白真人弟子王金蟾真人授受，为玄门宗匠，继道统正传以袭其明，亦多典集见行于世。"《还真集》明天师张宇初序亦云："若宋之张紫阳、石杏林、陈泥丸、白紫清、李玉溪、李清庵，皆一时杰出，凡其辞旨亦不下伯阳而互有深造默会者焉。"据此可见，李道纯及其道派后来又归依到全真门下。《中和集》有："全真道人，当行全真之道。所谓全真者，全其本真也。全精，全气，全神，方谓之全真。才有欠缺，便不全也；才有点污，便不真也。"

李道纯对理学和禅宗都有比较深入的了解，他以道教南北二宗心性理论构架为核心，对理学和禅宗的心性成果大量吸收。他还模仿禅宗，采用公案形式引导道徒对金丹修炼中心性关窍的开悟。他以《道德经》为素材，制造了许多道教公案。

李道纯以茅山为中心传播内丹道教，他座下门徒众多，领导

着一个庞大的教团。他本人号清庵，又号莹蟾子。其弟子也概以"庵"字、"蟾"字双重排名，见于典籍者有实庵、密庵、宁庵、损庵、唯庵、素庵、诚庵。（以"蟾"排名见于典籍有邓一蟾、王金蟾等等）

李道纯的入室大弟子有实庵苗太素。苗太素自号金莲导师，不知此金莲与全真金莲会有无关系？李道纯的著述极多，见于今本《道藏》者有：《中和集》、《清庵莹蟾子语录》、《三天易髓》、《清静经注》、《道德会元》等等。李道纯及其道派在江南一带影响极大，他与陈致虚专在下层百姓中传道的风格不同，很注意在士大夫中传道。李道纯对三教合一也极为赞同，他在《中和集》赠邓一蟾的诗中云："禅宗理学与全真，教立三门接后人。释氏蕴空须见性，儒流格物必存诚。丹台留得星星火，灵府销熔种种尘。会得万殊归一致，熙台内外总登真。"

除陈致虚、李道纯外，元后期江南全真道较有影响的人物还有牧常晁。牧常晁主要在福建一带传道，他在福建建宁创"仰山道院"授徒讲学。牧常晁的主要著作有《玄宗直指万法同归》。牧常晁起初也是宗主南宗，后转归全真，与上述陈致虚、李道纯两人一样也是个南北兼通的人物。据《玄宗直指万法同归》介绍，牧常晁起初修禅，后于《悟真篇》得黍珠之意，由此悟得命宗。牧常晁对禅宗心性论吸收较多，他一生致力于将全真与禅宗相互融合。《玄宗直指万法同归》有一段颇能说明问题："或问：全真教大类于禅，何也？曰：老氏之虚无自然，无为清静，未尝不类于释氏也。其存形养命之术，乃圣人不得已。于第二云头捺下一门，盖引渐修之士也。上乘一脉，非圣人孰能与于此？全真乃顿修，故类于禅。"牧常晁继承了早期全真道三教合一，性命双修的基本教旨，主张内丹修炼应该形神俱妙，与道合真。他也从心

性论的深度论证三教合一，"或问：儒曰正心，佛曰明心，老曰虚心，此三者有同异否？答云：思无邪曰正，反照自己曰明，私欲不蔽曰虚。设曰三心，实一理也。在世人分上，门有同异，到圣人地位则无异同"。④

注　释

①② 《上阳子金丹大要仙派》参见明《正统道藏·太玄部》夫字号。

③ 《金丹大要》参见明《正统道藏·太玄部》睦字至夫字号。

④ 《玄宗直指万法同归》参见明《正统道藏·太玄部》下字号。

附录　王重阳名号籍贯辩析

全真教史在道教各派中号称完备，但对教祖王重阳的名号，籍贯，诸史所载却极为混乱。概括起来，可分为以下两说：

第一说力主王重阳名王嚞，字知明，祖籍为陕西咸阳，后迁居终南刘蒋村。另一说则称王重阳名王喆，字知明，籍贯是陕西咸阳大魏村。

秦志安《金莲正宗记》，李道谦《七真年谱》主前说。《金莲正宗记》卷二"重阳王真人"一条载："先生讳中孚，字允卿，家世咸阳，最为右族。当刘蒋水竹烟霞爽垲之地，营起别墅作终焉计。"王中孚，字允卿，这是王重阳在金正隆己卯年(即四十八岁时)甘河证道之前所用。甘河遇仙之后，王重阳又："更名曰嚞，字知明，号曰重阳子。"李道谦《七真年谱》据元人王粹所撰《七真人传》也说："全真祖师王嚞字知明，号重阳子，京兆咸阳人，世以资产著姓，后迁终南山刘蒋村。其母感异梦而妊，及二十有四月乃

生，姓名中孚，字允卿……。"秦志安、李道谦这两位全真教史专家皆言王重阳出家前名中孚，字允卿，陕西（京兆）咸阳人，后迁居终南刘蒋村。四十八岁出家后，改名王嚞，字知明，道号重阳子。

第二说的重要代表为金密国公金源璹。金源璹在所撰《全真教祖碑》提及王重阳名号籍贯云："先生名喆，字知明，应现于咸阳大魏村……，后于金天眷间，应试武举，易名德威，字世雄。"此段除明言王重阳名喆，字知明外，还称王嚞曾于金天眷年间，易名德威，字世雄。至于王重阳的乡贯，《全真教祖碑》载为咸阳大魏村。支持金源璹说法的有金人刘祖谦。他在所撰《终南山重阳祖师仙迹记》中云："师咸阳大魏村人，姓王氏，名喆，字知明，重阳其号。"

金源璹，刘祖谦的这个主张在早期全真诗文集中也可寻到证据。王重阳《重阳全真集》有诗云："姓王名喆知明字，道号重阳四味全。一性易为害风做，千金难买日高眠。"马丹阳《渐悟集》赠丫髻姚钰词亦云："丫髻之中，明藏两吉，师名顶戴休更易，钟离昔日亦如斯，姚公字效顶天盖。"

全真教史对王重阳姓名，乡贯记载的不一对近人、今人的著述影响很大。自金元以后，直到现在，有关全真的著述凡有提及王重阳姓名者一般没有超出上述二说。

清人陈铭珪《长春道教源流》附会前说，其云："此外又有所谓全真者，其名始嚞，盖嚞大定中抵宁海州，马钰夫妇筑庵事之。"近人陈恒于《南宋初河北新道教考》一书之"全真传授源流表"则赞成后说；称王喆，籍贯为咸阳人。近观任继愈主编《中国道教史》第十四章"金元全真道"亦取后说。

上述两说，究竟那一说更符合史实，是王喆还是王嚞作者详

考早期全真大师诗文集，终于拨除迷雾，澄清其混乱。

要解决王重阳名号、乡贯之疑，其实也不困难。只要认真翻检《重阳教化集》一书，便可迎刃而解。在《重阳教化集》一书中，马丹阳对王重阳的名字变化做了清楚的解释；他说：王重阳"在关中名为两吉(喆)，字知明。"由此可知。王重阳四十八岁证道之后，在陕西初名为王喆，字知明，这个名字大约使用了十年(自金正隆三年到金大定七年)。来到山东传教时，王重阳又添一吉字、改名为王嚞，字智明，这个名字约略使用了四年之久。又据全真各诗文集记载，王嚞在当时又号"王风子"或者"王害风"，弟子们则尊称为"风仙"。《重阳教化集》录马丹阳词有："因遇风仙，头分丫角"。及"遇风仙修道德，致令马钰弃妻儿"云云。

有关王嚞的籍贯，《重阳全真集》记载亦极明白。《重阳全真集》载王嚞诗云："一别终南水竹村，家无儿女亦无孙，三千里外觅知友，引入长生不死门。"这首诗提到的水竹村实际上就是《金莲正宗记》记载的"刘蒋水竹烟霞爽垲之地"，可见水竹村就是刘蒋村。秦志安，李道谦的记载是符合史实的。

心 性 篇

第 1 章

丹阳派清净本色心性论

王重阳登真之后，大弟子马钰（道号丹阳）执掌教门，马丹阳升霞之后，刘长生、王玉阳、丘长春都曾先后掌教。我们这里所说的早期全真道从时间上主要是指马丹阳、刘长生、王玉阳掌教时期。至于丘长春，由于他开创了龙门派，而龙门派在心性论方面又有很多独创，因此我们将给予专章论述。

马丹阳大体上继承了王重阳性命双修、三教合一的基本宗旨，以清静无为做为本门修炼的基本方式，最终奠定了全真修炼的总体风貌。马丹阳在讨论内丹修炼的心性问题时，以心合性，以神气释性命，以静净无为统道，从而建立了以清静为基本特色的全真内丹心性理论体系。

早期全真道组织松散，虽然在形式上拥戴一个教主，但实际上全真七子都在各地分别传教，而且各自都创立了自己的传法世系。七大弟子虽然都遵循王重阳立教的基本原则，但在具体阐释中还是各有偏重，这种差别在金末全真道发展的早期尚处于萌芽阶段，到长春真人丘处机掌教时，由于元灭金，控制了中原地区，而全真道由于丘处机和成吉思汗的特殊关系，得到了元统治者的大力支持。在这种新形势下，丘处机对全真道基本理论做了修改，从而使全真道进入一个新的发展时期。

马丹阳虽然也倡导性命双修、三教合一，但在性命双修中他似乎更偏重于性功，主张清静做修行，少言命功。在对待三教的问题上，他基本上固守道教本位的强硬态度，对禅宗的心性论尚有所吸收，而对儒家的伦理观念则显得很消极、冷淡。马丹阳反对居家修行，因此他极少论及儒道合一。刘长生、王玉阳论及内丹修炼的心性问题，基本倾向和马丹阳接近，但在涉及儒家伦理的态度上则有所改变。他们一反马丹阳对待儒家伦理的冷漠态度，主张融合，协调儒家伦理，把道德践履纳入外日用的修行实践中。因此，他们在修炼的心性问题上表现出以道合儒的倾向。这是早期全真道心性论的一些基本现象。以下，我们将围绕心与性、性与命、清静与道等几个主题对早期全真心性论（主要是马丹阳一系）进行详细分析。

心与性

早期全真道继承了王重阳三教合一的基本思想，吸收心、性、情这些禅宗和理学经常使用的基本范畴来讨论内丹修炼的性功和命功问题，并且通过性命双修双合深化了心、性概念的内蕴，形成了卓有特色的道教内丹心性论。这套心性论主要是通过性功接纳修心工夫，把见性一事具体落实到炼心基础上。并且通过心与神、神与气之间的互相结合，又把炼心和养气联系起来。

早期全真道认为修行应在心上下功，心是内丹修炼的现实在体。他们提出了有关心的各种概念，对心做了各种深入细致的区分和判别，设置了如：尘心、贪心；真心和本心，清虚心、冷淡

心等各种有关心的概念。

修炼就是炼尽纷陈之尘心以显出本来真心，这是以马丹阳为首的全真道所主张的观点。谭处端《水云集》云：

> 道人心，处无心，自在逍遥清净心，闲了云水心。利名心，纵贪心，日夜煎熬劳役心，何时休歇心？修行心，包容心，一片清虚冷淡心，闲闲无用心。灭嗔心，去贪心，寂寞清贫合圣心，无生现本心。
>
> 休离方寸搜丹药，莫外周游觅妙玄。长使灵台无一物，便成九转产胎仙。

全真道七真之一郝太古说："欲入吾教先要修心，心不外游，自然神定，自然气和，气神既和，三田自结，三田既结，芝草自生。"①马丹阳也有："断情除欲障心，休与亲戚相见，休教心到处去，行住坐卧乃至搬柴运水或上茅去也，要心定念止，湛然不动，名为真心"的说法。②另外，关于炼心、降心的思想在七真的其它著作中如王玉阳的《云光集》、刘长生的《仙乐集》、马丹阳的《金玉集》、《渐悟集》、《神光灿》，郝太古的《太古集》等也多有论述。兹不予以一一例举。

早期全真道倡导炼心，主要基于这种理论预设，即内丹修炼中心功是基本功。早期全真道所谓心功的基本内容是要炼心如寒灰，湛然不动。因此他们所谓的本心、真心具有自己独特的含义。《真仙直指语录·长生刘真人语录》载："若心上无私，常清净，做彻便是道人，只清静两字都免了。"《长生真人至真语录》也载："天清则显其万象也，心清则显其亘灵也。通其万象则降气冲和也，通其亘灵则与道同体也。"这两条都以心体象天体，以清静无垢、廓然大公为本心的内涵。《丹阳真人直言》载马丹阳言：

"行住坐卧皆是行道，诸公休起心动念，疾搜性命，但能澄心遣欲，便是神仙。"马丹阳的《金玉集》亦有："湛湛成恍惚，澄澄生杳冥，死灰比我心，槁木类我形。"谭长真在《水云集》中也谈到："修行心炼似寒灰，放下痴贪气色财，人我怎生成道果，是非难得产真胎。"从以上三条资料看，马丹阳、谭长真以澄然不动、枯木死灰、无欲无念做为真心、本心的基本境界。

总观以上各条可知，早期全真道所谓修心的基本内涵是：制服欲念、尘心，使心地清静澄湛，如同枯木死灰。从这些内容中我们可以看出他们的心功和对心体的论述与禅宗的明心内容很接近。这是早期全真道内丹理论中吸纳禅宗关于本心理论的一个证据。

早期全真道主张本心、真心清定不动，如同死灰，但又认为炼心显现真心、本心并不是如同植物人一般，全然无心。《丹阳真人语录》载马丹阳语就反对无心说，并对无心进行重新解释：

> 师云：无心者，非同猫狗，蠢然无心也。务存心于清静之域而无邪心也。故俗人无清净之心，道人无尘垢之心，非所谓俱无心而与木石猫狗一般也。

马丹阳在这里认为无心是无尘垢之心，至于清净之心则不能谓之无。

在阐述真心、本心的深层内蕴时，早期全真道经常借用佛教的空来描述。《真仙直指语录·丹阳真人语录》云："且道如何是体空处，夫体空者，心体念灭，绝尽毫思，内无所知，外无所觉，内外俱寂，色空双泯。目视其色不著于色。耳听其声非闻于声。"《水云集》亦载谭长春语云："不做善，不做恶。坐卧去来空索索，一片清闲冷淡心。从他四大任沦落。"以色空双泯、心念寂灭来

规定本心、真心的本来面貌也是吸收了禅宗真心的观念。

早期全真道虽然以真心、本心来指谓心体概念，但在表示实体、真体意义的场合。大量使用的还是性这一概念。他们以真心、本心合性，以性取代本心、真心，这是其心性论的一个特点。《真仙直指语录·丹阳真人语录》载："且道性虽无修无证，尘心自要损消，忘心见性，方契无修无证。"《群仙要语纂集》载丹阳语亦云："又问如何见性？答：那无心无念，不著一物，澄澄湛湛，似月当空。"由上引两条可知性之一词实际是表征尘心灭尽，心地清寂的状态，其境界与本心相似。

根据早期全真道的观点，心是内丹修炼的现实主体，而性则是修炼过程中显见的真实本体。因此，见性功夫实际上全盘体现在明心一事上。明心和见性二者实际上指谓的是同一件事实。以本心合真性，也是早期全真道大师们的共同主张，这种思想在早期著作中屡屡出现。"又要心不逐一切物去，心猿牢捉，丹无漏，意马牢擒，性自明"。[3]在《真仙直指语录·刘长生语录》中也可读到："尘心绝尽则可全于性也。"之类的话。刘长生《仙乐集》更有："心死性光生，忘情觉命停"之类语言。谭长真也说："何为不善心？一切境上起无明悭贪嫉妒财色，种种计较意念，生灭不停，被此业障旧来熟境朦昧真源，不得解脱，要除灭尽即见自性。"[4]在早期全真道著述中，一般不把性做为修炼的主体，性寓于现实的心之中，尘心绝尽真性自现，性和真心是同类同级概念。早期全真道认为真性、性是出自道体的真实实体，就如同天空中明月，皎洁莹清。人自出生之后，都自道体禀有真性，但因为各种情欲念虑的障蔽，使得真性朦昧浑浊。只有扫除心地断制念虑，使心地清静、真性才能朗现。

早期全真道认为性是根源于道的真实实体，因此，他们有时

也把性叫做真我，认为性是人之先天本来面目。《长生真人至真语录》载："复询我者何也？答曰：'我者，真我也，人之性也'。"《仙乐集》亦载："顿觉明真我，周天运降火。烧见黄金体，道证无为果。"人身虽有生有死，但性却长存不坏，真性本无所谓修证，但因拘于形体，投于尘世，受到外部世界各种尘念的污染，使得这点禀自道体的灵光浑暗。故此，修炼就要绝尽尘心，显露性体，使真性恢复其本来灵光。《真仙指语录·丹阳真人语录》载："且夫灵源妙觉，本来清静，因为万尘污其定水，尘多则水浊，心多则性暗，所以澄心损事，其水自清，其性自明。"又："且道性虽无修证，尘心自要损消。到忘心见性，方契无修无证。"⑤

对真性早期全真道做了较为详细的论述。刘长生《阴符经注》认为："人性乃纯阳之灵耀。"性的实质是一点纯阳，禀自于做为纯阳之体的天。这样，人性直接和天体沟通。他说："天人者，人性通于天也。"⑥"有情万物得其天之光则性生也。"⑦与刘长生不同，马丹阳、谭长真则以一点灵光称性。认为性是禀自光明大道的一点灵光。谭长真在《水云集》中吟："一点灵光不昧，出入往来无碍，处处现圆明。物物头头应解，宁耐宁耐，万祸不能侵害。"马丹阳《金集·见性颂》亦云："一点灵光晃太虚，丹青妙手莫能摹。休将明月闲相比，有缺因缘怎类吾。"刘长生《阴符经注》又以阳做为性的基本特性，认为情、欲念、虑都属于阴，并尊阳贱阴，主张绝尽阴恶，成就阳体。这样，早期全真道在构筑其心性论体系时又接纳了传统道教的阴阳概念。

早期全真道的阴阳概念不是传统的阴气、阳气的意思，它包含了更为广阔的义蕴，尤其是蕴含了善恶道德判断（类似的思想在汉代道书《太平经》及董仲舒所作《春秋繁露》中均可看到）。这个思想在全真道的发展中得到继承和展开。以后龙门派、盘

山派的心性论中都可发现类似的主张。早期全真道以灵光、纯阳等语词描述真性，所谓真性的基本含意和本心一样，也不过是个空字。因此，单纯地从叙述方便的角度看，全真道大师们才需要建立心、性两个概念。从修炼功夫来讲，虽然全真道也有明心见性一步功夫。但实际上因为心性的核心本质都是空，是无法用言语表达，用思想捕捉的。所以，全真心性论对于其内丹修炼之学纯是一种荃蹄之具，而无实质性的补益。《真仙直指语录·丹阳录》载："修行之人多言澄心，不识澄心之理。如何是澄心之理？只要一念不生，性体真空、杳然湛然，似太澄虚不别，是真澄心也，无心可澄是名澄心。"《丹阳真人语录》也载马丹阳语："龚道升问曰：湛然常寂时如何？师答曰：将来和湛然都不用。"

早期全真道又把心性和神合起来讲，把神这一概念纳入其心性理论中，关于性与神之间的关系，我们将在下一节予以充分阐述。这里我们先讨论心与神的关系。

在论及心与神的关系时，早期全真道同样把心做为现实主体，认为神存于心之中，神与心的关系类似于心和性之间的关系。神和性一样都是经过修炼后显见的真空实体。只要尘心绝尽则真性显现，元神显灵。《丹阳真人语录》载：

> 师又云：心定则情忘，体虚则气运，心死则神活，阳盛则阴消，自然之理。
>
> 又：师曰：身中之气不可散，心中之神不可昧。或问曰：何由得气不散？师曰：身无为。又曰：何由得神不昧？师曰：心无事。

马丹阳的《金玉集》中也有："心没攀缘神彩秀，气无凝滞性灵圆。"之类的词句。

综合上引几条论述心神关系的材料，有三点较明朗：第一、神在心中，心是主体，神是真体；第二、尘心绝尽，元神灵妙，神是心之真实存在状态，只有心体湛然，无染无着，神才能成其灵通之妙用；第三、神和性是同级同类概念，都是对心体本真状态的表述。早期全真道关于心、神、性三者关系的看法，在元后期江南全真道心性论中得到传承与发展。后期江南全真道又同时接纳内修南宗的心神论，对早期全真大师们的有关理论进行深化。

性 与 命

早期全真道徒继承王重阳性命双修的基本教旨。主张修证内丹应性命相合，显见纯阳真体。他们反对把内丹修炼局限在明心见性一事上，认为明心见性只完成了性功，若不辅之以命功则失之偏颇。通过以神释性、以气释命。全真道徒试图把性命概念和传统的气神概念结合起来。于是性命相合又被归结为神气相凝相结。这个过程充分显示了早期全真道既继承了传统道教的修炼思想，又吸纳了禅宗的心性理论。

关于性命双修的思想，在早期全真道徒的著述中随处可见。全真七子在论及内丹修炼时多是性命并举。谭长真《水云集》载："性命完全，要出阴阳之壳。"刘长生《仙乐集》："丘刘谭马敬，忘形修性命。"马丹阳《金玉集》也载："学道来，常坦荡，除性命二字，别无妄想。"《真仙直指语录·郝太古真人语录》载郝太古语亦云："稍得簿缘，莫忘性命，能如此者，进道克日成圣也。"

性与命是什么关系呢？早期全真道认为性命两者互相关联，在性功与命功之间存在着基本的相联关系。这种联系主要

体现在：性命修炼都和心相关。如上所述，修炼真性必须落到心上，以达到心地清净、真性朗现的境地。同样，炼命也必须心清意止。只有做到心上功夫熟炼，才能调息绵绵。刘长生在《仙乐集》中说："心死命光住。"按照全真内丹修炼理论，见性、炼命都和心的状态密切相关。

性命修炼虽然都和心功密不可分，但根据早期全真道的说法，性功和命功还是有着重大区别的，二者是根本不同的两步功夫。早期全真道一般称性功为"见性"，命功为"养命"。《真仙直指语录·郝太古真人语录》载：

> 又曰：修真之士若不降心，虽出家多年无有是处，为不见性。既不见性，岂能养命？性命不备安得成真？

马丹阳又以清静统性命，认为修炼命功为清、修炼性功为静。马丹阳在其《金玉集》中云："命清得长生，性静能久视。"对于性功和命功之间的关系，全真七子也有不同的看法。马丹阳比较重视调息、炼气的命功，认为应在命中养性。《金玉集》云："阴里藏阳阳煊赫，命中养性性玲珑。"又云："急救自家性命，调真息，不要忙忙，常细细绵绵来往，功到赴蓬莱。"但马丹阳所说炼息命功也是建立在净意清心的性功基础上。对此，我们应该有明确的认识。与马丹阳不同，郝太古重视性功，认为见性与养命二者的关系是体用关系。他以见性为体，以养命为用。《真仙直指语录·郝太古真人语录》云："夫吾道以开通为基，以见性为体。以养命为用。"郝太古这种重视性功的思想在他的后学传人王志谨的思想中得到进一步展开。王志谨后开创盘山派，以明心见性为内丹修炼的核心，全面地展开了心性概念的内蕴。

早期全真道徒无论是强调性功，还是强调命功，都主张性命

相合。刘长生《阴符经注》认为"命得性而久，性得命而寿"，只有性命相合才能长生久视。《阴符经注》又主张性命相通，云："性通于命，命通于天，天通于道，道通于自然。"命通性如同水见火，性通命则如同土见水。

在论述了性命内蕴之后，早期全真道还解释了性命的起源，认为宇宙自元始以来，本来是寂寥冥漠、真体朗现，没有各种自然的生命现象在轮回世界中挣扎。所谓生命都是根源于爱欲两种不同念虑，由爱欲而有性命，性命合成就产生了生命。《丹阳真人语录》载：

> 一切男女从无始已来。为种种恩爱贪欲不出轮回世界，一切胎卵湿化，种种性相皆因爱欲而生性命。性因爱而生，命因欲而有。皆因爱欲而起逆顺，生嫉妒，从此轮回，绵绵不断。

早期全真道用性命概念解释生命现象，这样就打破了生命问题上的宿命论思想。他们认为性命并不是天定的。只要掌握适当的煅炼方法，人们就能控制性命。逃脱阴阳之数。马丹阳的《金玉集》中就有："性命不由天，斡旋阴阳全在我""性命不由天地管"之类的论述。在生命问题上反对命定论思想也是道教的一贯主张，早在魏晋时期，葛洪在《抱扑子》一书中就率先提出："我命由我不由天"，当然葛洪当时依据的是外丹修炼理论，而全真道敢于在生命问题上向命运挑战，依据的则是内丹修炼原理。不论二者有何区别，都反映了道教在探索、控制生命问题上的勇气和信心。这和世界其它几大宗教相比，可称得上是独具一格。佛教论修行，强调精神解脱。这用全真道的术语来说就是有性功而无命功，解脱的阴神，而阴神是入不了圣位的。基

督教强调他力救度，把得救的全部希望寄予上帝的拯救。由此看来，道教在生命问题上的主张倒有些接近科学的思想。

早期全真道把性命概念和神气概念结合起来论述，他们认为性就是神，命就是气，这样性命修炼又和传统道教的神气修炼合一了。把性命和神气相合也是继承了王重阳神是性、气是命的内丹修炼思想。以气神释性命是早期全真道共同认同的一个基本原则。马丹阳《丹阳真人语录》云："夫修此之要不离神气，神气是性命，性命是龙虎。龙虎是铅汞，铅汞是水火，水火是婴姹，婴姹是真阴真阳，真阴真阳是神气二字而已。"刘长生《长生真人至真语录》亦云："神者，性也，性者，神也。"《阴符经注》也有："佛者，人之性也，性者神，性是神，神是性，只是异名。"这种说法《金玉集》中也有："命乃气之名，性乃神之字。"早期全真道以神释性，显然是融合禅宗心性理论。本来传统道教内丹修炼理论一般以精、气、神、道四个概念阐述整个修道过程，而早期全真道受禅宗心性理论的影响，在传统修炼理论基础上接纳心性概念，具体表现在心性论上就是以性释神。"释门性，除四相谓之佛，道门神，忘四相谓之仙"。[8]可见，他们把禅佛教的实体概念——性和道教的神相类同。

性是禅佛教的真体概念，神是传统道教的真体概念。全真道将性、神相合，这样，内丹道教实际上就有两个表述真体的概念。对此全真道并不感到抵牾不便，他们在阐述心性理论时，有时使用神概念，有时使用性概念。在使用前者时，注重其灵性；使用后者时，注重其本真性。所以虽是同级同类，但其表述功能略有区别。

早期全真道以神气释性命。在论述气神之间的关系时，以气为母，以神为子。马丹阳的《金玉集》载："气是神之母，神是气

之子，子母成真一，真一脱生死。"这种以气为母、以神为子的思想和传统道教的一般主张明显不同，因此马丹阳在论及炼神与炼气二者的关系时，主张由养气入手，通过养气达到全神的目的。《真仙直指语录·丹阳语录》云："道人要妙不过养气，夫人汨没于利名，往往消耗其气，学道者别无他事，只在至清至静，颐神养气而已。心液下降，肾气上升，至于脾，念绝想，神自灵，丹自结，仙自做。"《丹阳真人语录》亦云："问曰：吾师之道有作为否？师曰：无也。歌词中每泳龙虎婴姹，皆寄言尔。是以要道之妙，不过养气，人但汨没利名，往往清耗其气，学道者无他，务在养气而已。"所谓养气就是心平气和，喘息如龟，使气宽舒细长。《金玉集》云："喘息如龟，似有似无觉冲和。来往宽舒，斡旋山岳，呼吸江湖，得产仙胎。"

在早期全真道看来，养气虽然重要，但养气的目的是为了全神，最终使气神相合。神凝气结，炼就灵丹。《仙乐集》有："气神相见灵。"《长生刘真人语录》亦载："又云修行人如神气相见，得做神仙。""内养精气，精气盛则神思气，气思神。自然神气相见，如水和土为泥造成器物，若未经真火煅炼，土再见水复化为泥也。如经真火煅炼成器则不坏矣。"[9]，炼气和养神与心功都有密切联系，心的修炼贯穿了气神修炼的每一步，心不外游、安静寂然，自然神气凝结。《真仙直指语录·郝太古真人语录》载：

> 欲入吾教，只要修心。心不外游，自然神定，自然气和。气神既和，三田自结。三田既结，芝草自生。要得完备，勤慎而行。

马丹阳《金玉集》亦认为心清则气自调，意净则神自喜："心清气自调，意净神自喜，人能常清净，决证神仙位。"又："心清意

静，气和神定，真息绵绵，灵光莹莹。”[19]

早期全真道认为祖气是修道的根源，认为修道应从炼气开始。马丹阳《丹阳真人语录》载：

师在华亭曰：道者，何物也？祖气便是根源。岂不知鼻中出者也？岂不闻广成子曰：丹灶河车休矻矻，鹤胎龟息自绵绵。

按照马丹阳的各种语录推测，早期全真道应该有炼气的各种技术手段。但是，马丹阳对这些炼气的技巧和程序并不轻言，而是倡言性功、心功，主张炼气命功应该由各人自悟。《丹阳真人语录》载：

师尝书大字一联与道友曰：“速把人我山放倒，急将龙虎穴冲开”。仆因问曰：“人我山始知，龙虎穴敢问其方？”师笑曰：“天机未敢轻分付，细细看贤悟不悟。”

本来按照内丹道教的修炼理论，由炼气到化神，由炼神到还虚合道，是有严格的步骤和复杂的过程，但据现存早期全真文献分析，除丘处机有《大丹直指》评论命功的具体程序，其它人都没有这类著述。马丹阳只是以清静二字教人，他在论述炼气、炼神的工夫时，对炼气功夫还略有所言，主张内制呼吸而炼气，使呼吸绵绵细长如鹤胎龟息，《丹阳真人语录》载：“学道人行住坐卧，不得少倾心不在道，行则措足于坦途，住则凝情于太虚，坐则匀鼻端之息，睡则捉脐下之珠，久而调息无有间断，而终日如愚，方是端的工夫，非专一造作行持也。”而对炼神工夫却不予讨论。这种全真内丹学和其它内丹学派明显不同，后人谓之为清修。

清静与道

尹清和在《北游录》中曾说马丹阳以清静无为掌教。以清静无为作为教门的根本原则，这是马丹阳掌教时全真道的基本特色。马丹阳倡导清修，认为清静既是内丹修炼的基本方法，又是道体的基本特征。马丹阳以清静二字统贯其内丹心性论的整个体系。他认为明心见性、养气炼神的终极境界都是清静。因此清静二字是贯彻早期全真整个心性论的根本原则。

马丹阳认为清静是道体的基本内容。《丹阳真人语录》云："夫道但清静无为，逍遥自在，不染不着，此十二字若能咬嚼得破，便做个彻底道人。"《真仙直指语录·丹阳真人语录》亦载："诸公但请休疑心，常处无为清静自然之理。不发烟火，便为得道也。"马丹阳所谓清静既是道体的基本内容，又是修炼内丹的基本方法，清静是体用的相互统一。马丹阳《金玉集》云："小童问道道无言，清净能持至妙玄。凭此家风常保守，自然有分做神仙。"又说："逍遥自在三山客，坦荡无物一散仙。清净斡开壶内景，无为踏碎洞中天。"马丹阳认为清静表达了道体的基本面貌，刘长生对此更喜欢用"虚"。认为"虚"之一词反映了道体的基本特性。《长生真人至真语录》载：

> 虚者，道之体也，阴阳明其虚则万物生也，至性明其虚则恍惚生也。万物生成则济于世也，恍惚生成则出于世也。

清静和虚都是表达道体空寂湛然的澄清状态。

马丹阳认为清净既是炼心的基本原则，又是养气的基本原

则，清净贯通于性功与命功的整个过程，他在解释清净二字的含义时认为：

> 清净者，清为清其心源，净为净其气海，心源净则万物不能挠，故情定而神明生焉。气海净则邪欲不能干，故精全而腹实矣。⑪

清静既是炼心养气的根本原则，又是心的本然状态。因此，只要掌握清静法则，参透清静功夫，则心自澄，性自定，丹自结。

> 惟常清静难行，但悟万缘虚假，心自澄，欲自遣，性自定，命自位，丹自结，仙自做。他人不能替得，各各用力，休太急，常逍遥自在。⑫

马丹阳尊崇清净之法，认为清净贯通于养气颐神的内丹修行之中，只要遵循清静这个基本原则，就自然丹结功成。《丹阳真人语录》云：

> 欲要养气全神，须当屏尽万缘，表里清净，久久精专、神凝、气定。三年不漏下丹结，九年不漏上丹结，是名三丹圆备，九转功成。

由此可见，他的主张是不要对命功做过多的探讨，不要专做什么打坐、导引工夫。在他看来，这些命功煅炼不过是性上添伪，无事生非。《丹阳真人语录》载："师曰：三十六道引，二十四还丹，此乃入道之渐门，不可便为大道。若穷于炉灶，取象于龟蛇，乃无事生事，于性上添伪也。此皆误人之甚矣！故道家留丹经子书千经万论，可一言以蔽之曰：清净。"《丹阳神光灿》亦言："休言嗽咽，莫说存想，吞霞服气，虚妄打坐，持功抽手，挽脚劳攘采战，神丹散失。服还元，水火不当。端的处是无为至理，最堪

倚仗。”

不仅马丹阳一人，早期全真道其它教门大师也存在疏于命功探讨的现象。但是，根据一些材料分析，早期全真道徒既使是马丹阳也掌握了很多命功方面的实践技术。无论如何，他们不肯明言把命功技术训练做为重心，这点是可以确定的。这种现象直至后期全真道与南宗合流以后才有改善。

马丹阳及早期全真道都把清静做为道体基本内容和修道基本原则是出于“执天之道、法天之行”这种基本的思维方式。早期全真道徒认为清是天象的基本特征，静则是地象的基本特征，清静综合起来象征着天地的基本特征。他们进而又将人身与天地相比附，认为人身亦有一天地，人之膈以上为天，膈以下为地，修道就是以清静做工夫，斡旋一身之造化，使膈上天气降，膈下地脉通。天地相通自然精凝丹结，天长地久。《丹阳真人语录》云：

> 经云：“人能常清静，天地悉皆归。言天者，非外指覆载之天地也，盖指身体中之天地也。人之膈已上为天，膈已下为地，若天气降、地脉通，上下冲和，精气自固矣。”

又：

> 师曰：凡学道之人切须法天之道，斡旋己身中之造化。十二时常清常净，不起纤毫尘念，则方是修行，日就月将无有间断，决做神仙。⑬

全真内丹学的理论根据是建立在对天地这种自然现象的观察与分析上的。早期全真道徒以古代元气理论为依据，认为天地之所以能天长地久，永恒存在的因为天气下降，地气上升，天地交泰。并进一步认为人之一身也存在同样的机制。人之身体

也是由元气构成的，人身也有一个天地，人膈以上为天，落实到器质上就是心液，膈以下的地落实到器质上就是肾气。心液属火，火心炎上，肾气属水，水势趋下，如若按照正常的生理过程，心液和肾气就不能相互交结。因此，必须辅之以清静功夫，只有心地寂然、澄湛，才能逆转造化，使心液下降，肾气上升，至于脾位聚丹结胎。《丹阳真人语录》云："夫心液下降，肾气上升，至于脾，元气氤氲不散，则丹聚矣。若肝与肺，往来之路也，习静之久，当自知之。"这一过程又叫颠倒阴阳，反覆天地。因为按照内丹修行理论，天气清纯，性近于上浮，地气重浊，近于下沉，天在上，地在下，天气地气并没有相交的可能性。所以在这种存在状态下孕育的生命都有生有死，这是一种自然生化过程，也要天地从太极中分判出来的一种离道的存在状态。内丹修炼就是要颠倒这个过程，回归到太极状态。刘长生《阴符经注》认为："人发杀机散尽群阴，自然魄静。阴阳颠倒，天地反覆。造化生成，三丹而结，出天地之壳，蜕现身外真身。"后期全真道又进一步应用《周易》的卦爻理论来解释内丹修炼的逆行原则，以六十四卦中的泰卦做为说明："泰卦☷，坤在上，乾在下，卦辞为："小往大来，吉，亨。"

全真道内丹理论的逆行原则是建立在改造传统的元气创生论的基础上，传统的元气创生论认为天在上，地在下，天地交并，元气聚结，万物化生。全真道也承认这个自然生成过程，但又认为要成仙结丹就必须逆而行之，逆转这个自然造化过程。早期全真道内丹理论的思维机制是一种典型的法天而行的全息思维法。

全息思维法在传统道教中也比较常见，但全息思维法必须谨慎应用，如果应用不当就很容易流于简单的比附。魏晋时期，

葛洪在论证外丹修炼的可行性时，就由黄金的不朽，铅汞的飞升转而论证人服食黄金，铅汞炼成的药物亦能飞升。

马丹阳倡导清静修行，立清静为基本原则，这也和早期全真道的发展状况分不开。早期全真道基本上是一个内丹修行团体并无严密的组织，生活也比较朴素，大多依赖施舍，以乞讨为生，过着类似苦行僧生活来应付贫乏的经济状况。

早期全真道倡导清修，主张应把修炼贯穿于行住坐卧日常行为之中，主张一日十二个时辰，每时每刻都要做修行。居于此，他们也讨论如何入世修行。马丹阳就提出内日用与外日用两个概念。所谓内日用的主要内涵就是澄心制念，炼气养神，在心上修炼。而外日用则是以道德行为规范的约束心念。《丹阳真人直言》载：

> 汝等每日不可忘日用事，其日用有二，有外日用，有内日用。外日用者，大忌见他人之过，自夸己德，妒贤嫉能，起无明火，尘俗念生，生胜众之心，人我是非，口辩憎爱；内日用者，休起狐疑心，长莫忘于内，若云游住坐，亦澄心遣欲，无挂无碍，不染不著，真清真净，逍遥自在，如同一日存思于道，如饥思饭，如渴思浆，稍觉偏颇，即当改正，依此修，决做神仙。

内日用、外日用又简称为内外功，都是为了炼心制念，颐神养气，外功是以外缘炼心，通过接应外缘，消除人我、物我，内功则是以心炼心。以真心制服尘心，气清神住，气神自相交结。《丹阳真人直言》载：

> 外则应缘，内则养固，心上忘机，意不著物，触处不生嫉妒，二气常要清静，一神自住。

在外日用的入世修行中，全真道倡导一种独特的行为规范，这套行为规范主张：损己利他，清贫柔弱，常行方便，恭顺于人，随缘度日，绝尽贪嗔，常行忍辱，以恩复仇，弃荣华，节饮食，薄滋味等等，这套行为规范非儒非墨，非禅非僧。与儒家道德规范相比要更苛刻、严厉，与禅佛教相比，又更具有利他济物的特色，这套行为规范的形成，使得全真道以一种特殊的形象显立于世。

在外日用的入世修行中，早期全真道必然涉及到与儒家伦理的关系。在如何对待儒家以忠孝为核心的世俗伦理这一问题上，早期全真道大师看法有分歧。马丹阳主张清修，坚决反对居家修行。因此，他相应地对儒家伦理表现得很冷淡。虽然他没有明显地显露反对儒家伦理的意向，但认为要修行就必须心地清静，不要被父母恩情、儿女恋情牵缠。他在题为《十报师恩》的长诗中主张内丹修炼必须彻底割断儿女情愫。他本人为了修行甚至断然弃家离乡。

早期全真道的另外几位大师谭处端、刘长生对此态度有明显不同。他们都表现了统合儒家伦理的强烈意向。刘长生《仙乐集》云："普劝诸公，先行孝道"，"和睦孝顺，胜似入情"，"治政清通，为官忠孝。"谭处端《水云集》也有："为官清政同修道，忠孝仁慈胜出家。行尽这般功德路，定将归去步云霞。"谭处端对儒家伦理既然表现了这般强烈的关注，相应地他对马丹阳出家修行的主张做了修改，认为居家也可以修行。他在《水云集·赠韩家郎君在家修行》一诗中云："内侍霜亲行孝道，外持真正合三光。常行矜悯提贫困，每施慈恩挈下殃。"谭处端这样做的修改也表达了自马丹阳以下早期全真道各派的共同愿望。尤其在丘处机龙门派中表现得最为强烈。这一修改对全真道的迅猛发展起了重要作用，使全真道更加适合金末社会的民情风俗，因此获

得了民间的大力支持，具有更强的渗透力、扩张力。金末时期，全真道尚未取得官府的大力支持，当时为全真道提供庵舍、食物的大都是民间人士。早期全真道的这一变革，以外在修行（外日用）融合了儒家伦理规范。内日用与外日用的互相结合，满足了民众的出世和入世的双重需求，从而为早期全真道进一步发展打下了基础。

注　释

① 《真仙直指语录·郝太古真人语录》参见明《正统道藏·正一部》鼓字号。

② 《群仙要语纂集》参见明《正统道藏·正一部》鼓字号。

③⑫ 《真仙直指语录·马丹阳语录》参见明《正统道藏·正一部》鼓字号。

④ 《真仙直指语录·谭长真语录》参见明《正统道藏·正一部》鼓字号。

⑤⑪⑬ 《丹阳真人语录》参见明《正统道藏·太玄部》夫字号。

⑥⑧ 刘长生《阴符经注》参见明《正统道藏·洞真部·玉诀类》余字号。

⑦ 《长生真人至真语录》参见明《正统道藏·太玄部》卑字号。

⑨ 《长生刘真人语录》参见明《正统道藏·正一部》鼓字号。

⑩ 《金玉集》参见明《正统道藏·太平部》气字号。

第 2 章

龙门派内道外儒心性论

全真教祖王重阳去世后，七大弟子各奔东西。长春真人丘处机到了陕西，在磻溪、龙门两地苦苦修行，后在龙门开创出全真龙门派。龙门派一系道脉宏大，绵延不绝，直至今日，北京白云观仍然保存龙门家风。

丘处机一传为尹志平，他继承老师的思想构架，创造性地阐释了龙门派内外双修的基本原则，建立了以道、天道、天为核心，以常心、常性为归依的心性论体系。龙门派这套心性概念范畴体系与全真道的其它各派，如盘山派、丹阳派相比较都有所不同。最大的不同在于心这一概念在龙门派理论中不再具有核心的地位，而"道"却成了此派终极的概念范畴。

龙门派讨论心性问题最终都归为"道"，并且以道为重心，开出了内修心性、外修功行的两条既相互独立，又相互关联的证道之路。从王重阳三教合一的总体思想来看，龙门派比较注重吸收儒家思想，在内、外双修这两条证道之路中更重视外修、外行，因而显示出比盘山、丹阳二派更为浓厚的入世倾向。这是一个非常有趣的现象。

心 与 道

龙门派主张从“有为”、“无为”两方面来证道。“有为”、“无为”构成了证道的两种既相互不同，又紧密相关的工夫。

“有为”又称“外功”、“外日用”、“功行”，意即自外而入，由功行证道。“无为”亦称“内功”、“内日用”，意即心地下功，直指人心。按照龙门派的观点，“有为”与“无为”这两条修道方法是为具有不同禀赋和根性的人分别设立的，由积累功行自有为而入，这是适用于一般人的基本修炼法。直指人心、见性明道则是上根大器的顿悟修行法。

“有为”、“无为”虽然是两种不同的工夫，但是二者都根源于道，在道这个终极基点上，二者合二为一。不仅如此，“无为 ”中也包含了“有为”，只有经由“有为”这个媒介才能达到“无为”。同样，“无为”也与“有为”相关联。“无为”是“有为”的最终目的。这样，龙门派就由修道这一基点开出了修心与积功两条不同而又相关的修炼之道。尹志平在《北游录》中引用丘处机的话把证道与修心、积功累行之间的关系阐述得很透彻。“师父(丘处机)曰：有为无为一而已，于道同也。如修行全抛世事，心地下功，无为也；接待兴缘，求积功行，有为也。心地下功，上也，其次莫如积功累行。二者共出一道，人不明此则莫通乎大同。”这段语录由证道引出修心问题，就这样龙门派围绕证道这个大前提讨论起心性修炼问题。

龙门派表征心体惯常使用的概念是“平常心”。“平常心”这一概念最早由禅宗方面率先提出，尹志平在《北游录》中开创性

地予以借用，并赋予附加涵意。他主张经由“平常心”返复人之天性，最终了证道体。那么，尹志平所说的“平常心”具体含意是什么呢？《北游录》如下几条涉及这一概念的内涵：

> 凡世之所爱吾不为甚爱，世之所恶吾不为甚恶。虽有喜怒哀乐之情，发而能中其节而不伤吾中和之气，故心得平常，平常则了心矣。
>
> 道本无为，惟其了心而已，治其心得至于平常，则其道自生。
>
> 学道之人不与物校，遇有事来轻省过得，至于祸福寿夭，生死去来交变乎前而不动其心，则是出阴阳之外，居天之上也。如此则心得平常，物自齐矣！逍遥自在，游于物之中而不为物所转也。先必心上逍遥，然后齐得物。

这三条皆以平常释心，主张炼心至平常地面，所谓平常就是既不离喜怒好恶之情同时又不为这些情感所转。它要求人们做到不为祸福寿夭、生死去来而心有所动，是一种不着于物，不动于情的心理境界。尹志平所说的平常心虽然也包含了不动、不为物转等真心的基本特征。但是，他似乎不太喜用“真心”、“本心”这类直显心体的概念，面多用平常一词界定心的含意，强调在常情中显真心，在平凡中见工夫。除此之外，他更强调心应万物，不为物牵的一面。因而他主张常应常静、渐人真道，在尘境中炼心，在平实中见真实。这样，龙门派的平常心概念一开始就带有浓厚的人世色彩，表现出不同于别派的强烈特色。

尹志平使用“平常心”概念明显是接纳了佛教禅宗心性思想。他在阐述“平常即道”这一思想时，多次引用“佛性原无悟，众生本不迷，平常用心处，即此是菩提”等禅宗学说。“平常心”

概念也就根源于此。

确立"平常心"概念以后，尹志平进而以它统合儒家思想，认为"孔子说中道亦平常之义"，以"平常"、"平常心"做为融合儒释道三家的共同依据。

龙门派主张平常即道，追求心的平常状态。但是，他们所谓的"平常心"本质上仍然不过是心的虚寂状态。尹志平又名为"寂无所寂地面"。主张修行人只有一心致虚、克尽万邪，才能到达真空状态，至此再辅之以功行，加之以调息，理气工夫，然后二物自然合而为一，道果自得而成：

> 凡人之心必有所好，但患不得其正，若好于外物则无美恶皆适于邪，若好住于道，则此心一切是正。此心既正则外邪自轻，日渐轻省，至于无物。将多生相逐，轮回迁变底业识屏除亦尽，把好道也不要，廓然虚空，其中自有个不空者。故云非有非空，是谓真空，不治其心，何以致此？①
>
> 修行人必先全抛世事，各修万行，使一物不累，一心致虚，至寂无所寂之地。功行兼备则福至，福至则心开，一点光明透入，即天地之根，二物自然合而为一，方用绵绵之道以存养之，使之充实，用永劫不死矣。②

龙门派主张修行必须心地下功，认为"修行人不论心地却论甚么？"他们虽主张炼心至寂无所寂的真空状态，但并不认为炼心包括了修炼的全部内容，而是在修炼心之外另有调息、理气工夫。丘处机《磻溪集》中有："炼气清心士，于云拔俗标，心如山不动，气似海常潮。"可见，他们所提倡的是炼气清心双修双进。龙门派秉承重阳全真家风，却并不刻意追求丹田搬运一类的炼气工夫，而是把重点放在治心一事上。他们在讨论治心之法时，又

主张从积功累行开始，关于这点将在下面详细论述。

在龙门派看来，人本心调平了，自然而然就会神定精凝，气和丹结。这样，他们把身功归结为心功的自然结果：

> 故修行治心为重，既明损益，把世人一切所行事，心上都颠倒行过，则身中之气亦自随之，百骸自理，性自止，息自调，命自固，去仙道不远。③

> 惟无为清净是为至极，无漏是验也。三年不漏则下丹结，六年则中丹结，其事已有不可具言者，九年上丹结，转入泥丸，三宫升降，变化无穷，虽千百亿化身亦自此出。何以能致此？曰：必心地平常，以为本心平则神定，神定则精凝，精凝则气和，晬然发于面，发于四肢，无非自然。盖初以心地平常为本故也。此在乎己者，固不可不尽。④

由上引两条可见龙门派把炼心与理气统一起来，强调炼心工夫。这个特点也是早期全真道所共同具有的，是其区别于北宋各内丹道教团体的一个重要标志。自五代、北宋勃兴的内丹道教一般都重视炼气、调息等炼形工夫，以炼形统炼心，在修炼精气过程中，通过炼精化气，炼气化神，炼神还虚等三步工夫，最终显见本性元神。

龙门派注重炼心，认为真心显露、心地平常是一切修炼的基础。他们追求的意境是真心常明、物物不住。对于炼心的具体内容，龙门派也做了讨论。《北游录》认为炼心就是制念。只要心上一起念，就用明觉予以照破，直至察照内念、外境同属虚妄不实，久而久之连觉照之心亦破，然后达到心物两忘，一体虚空的澄明之境。心体清净澄湛，自然结圣胎、出道果。尹清和在《北游录》中对此做了精彩的描述：

但举一念处为生，绝一念处为灭，一日十二时中无功夫，人心上千头万绪萦系其心，便是千生万死也。若要绝生灭，但举一念，先用觉照破，万缘尽是虚假，方可物境不能染住，久久行持，见照亦忘，心上自清静，清静生无为，无为自然合大道矣。

炼心制念有各种方式。《北游录》中记载丘处机在磻溪以麻鞋炼心，具体方法是：穿一双麻鞋，系好了又解开，解开了又系上，如此反复不已。晚间则不眠不寐，来回走动，一夜走至十七、八遭。直至心如寒灰，真心呈露，如同一个水晶塔了。又记谭处端省心法，每日晚上检省白天所起之念，白天检省晚间所起之念，日复一日，无有间断。具体如下：

又云：长春师父言，觑那几个师家，福慧相貌皆胜自己，遂发下三年志，要炼心如寒灰。下十年志，心上越整理不下，自知福小，再加志著一对麻鞋，系了却解，解了却系。每夜走至十七八遭，不教昏了性，后习至五十日不动心，真心常明，便是个水晶塔子。

赤脚佬刘先生曾谓我云：谭师父宜早了道，尝共化饭，每见日省其心，晚则校勘自旦所起之念，旦则校堪自夜所起之念，日复一日，未尝少衰。

龙门派炼心的意图是要心如寒灰，如如不动。"不动"、"定"是平常心的基本特征。《北游录》也有两条：

但心定，行住坐卧皆是行道。如心定，有为也是，无为也是；心不定，处有为也不是，无为也不是。

性要养成容易，善多则功多，善少则功少。如何是养？只要不动心。

所谓心不动、如寒灰从另外一个角度来看，就是打扫心地，清虚其心，使得心地冷静静地，一尘不染，一物不碍。因此清虚、空寂是平常心的另外两个基本特征。

人皆言得道甚难，若修行人捩过心冷静静地，煞易修行，不生烟火、是非、人我，功行疾就。⑤

一物不累，清虚其心，十二时中皆是福德，不求腹实而腹自实也。⑥

炼心到达清虚、空寂地面时，真心就自然能够显露。但真心的境界又很难用语言直陈铺叙。对此，龙门派采用借喻法予以表达，以日落风生古洞，夜深月照寒潭等特景来表达真心的澄湛、莹彻、寂静。如《磻溪集》曰："渐渐放开心月，微微射透灵台，澄澄湛湛绝尘埃。莹彻青霄物外，日落风生古洞，夜深月照寒潭，澄澄秋色净烟岚，独弄圆明宝镜"就是一个最好的例证。另外，在《磻溪集》中，有时又用"琉璃含宝月"、"网络贯天珠"等物象来比喻真心真洁无垢，不着痕迹的境界，有时又以"浮云收静境"，"慧日照禅天"这种物象来表征心体的物我两忘、寂之又寂等特征。

总之，真心的虚、寂、定、莹等特征给语言表述带来了极大的困难，我们很难用一般的叙事语言从逻辑角度进行总体描述，给予具体详实的规定。佛教徒曾经发明一种双边多种否定的办法，通过双边多重否定对终极实体——"空"进行界定，按照这种规定法，空就被描述成非有、非无、非非有、非非无、非非非有，非非非无直至无穷地进行下去。这种规定法表面上好象对空体予以了规定，但实际上只是说明了一个极简单的问题，即：空体是心思路绝，语言道断，我们无法用存在、非存在这类表述我们这

个世界的实体性词汇进行规定。我们上面用四个词：虚、寂、定、常表述真心的四个特征，这样表述严格说来也是有缺陷的，首先，这个表述只是分别给出了真心的四个特性，并没有从总体上进行综合描述。其次，四个词只是从某一侧面表述真心某方面的特性，而且前两个带有实质性的表述虚、寂都是否定词。这样实际上并没有积极地给出真心的内涵。这样看来是否对虚寂湛然的心体真的言思路绝，无话可说呢？是否双边多重否定即是最大限度的表述呢？对于这个问题全真道各派都做了具体的解答。全真教徒尤其是教门大师都热衷于诗词的创作就是一个说明。事实上只有运用中国式诗词歌等文学形式，利用自然界的一些独特物象如"瑠璃含宝月"，"网络贯天珠"，和某些独特景象如"夜深月照寒潭"、"日落风生古洞"，然后加以诗化的表述，从而唤起人的审美情绪，凭借人的超卓的想像力进入迷醉的审美境界。在这种境界中物我两忘，尘心净尽。在净化自我意识获得美的享受过程中人们也就不知不觉地跨入了真心、真空的境域，从而多少从一些侧面生动地、活泼泼地窥见了真体影像。这种表述可以说是不完善中的最大完善。由此，我们可以断言，正是真心实体这种玄妙的境象才赋予金丹诗以审美价值。金丹诗也正是通过某些特殊影象对真心实体借喻式接近、沟通，使其描述的境界对人产生审美呼唤，从而唤起人的审美意识，使其进入一种双忘的审美境界。由此，我们看到，金丹诗词歌这些形象的的表述手法比起印度人的双边多重否定法显然具有优势，因为它毕竟通过借喻物象说出了真体是什么，而不仅局限于回答不是什么。当然佛经中也用过形象手法表喻真体，如佛经中常说的因陀境界等等。

龙门派强调炼心，而把调息、理气、结丹证命看成是心功的

自然结果。这并不等于说龙门派没有炼身功夫，事实上龙门派有自己的一套调息、理气功夫。《正统道藏》收丘处机《大丹直指》专门讨论了炼气功夫。《大丹直指》列：五行颠倒龙虎交媾诀，五行颠倒周天火候诀义，三田返复肘后飞金精诀，三田返复肘后飞金精诀义，三田返复金液还丹诀，三田返复金液还丹诀义，五气朝元太阳炼形诀，五气朝元太阳炼形诀义，神气交合三田既济，神气交合三田既济诀义，五气朝元炼神入顶，五气朝元炼神入顶诀义等条目讨论炼气、炼形过程中的问题。但龙门派一般不对外公开讨论这些问题，就是在本教中也不主张公开传授。这样，自然给人留下一种龙门派言性不言命的映象。对此，我们可以从两方面来解释：

1. 调息、理气等炼身形功夫在道教向来是秘密传授，除非是入室大弟子，一般的门徒都很难闻其奥旨。就是即使有所授受，也只不过泛泛而言，把关键的部分即道教所说的诀、火候隐密不言。这就是全真道倡性命双修，但在日常布道中又少言命功的原因。这种现象在《北游录》中也有追记："一日，祖师（按指王重阳）闭户与丹阳论调息法，师父（按指丘处机）窃听于外，少间推户入，即止其论。一日乘间进问祖师，答曰：性上有，再无所言，师父亦不敢复问。"可见，这种现象实乃整个全真道的一般风貌。

我们不能根据这种表面现象就简单地断言早期全真道没有炼形方面的内容。同样，我们也不能据此就断言龙门派只是单纯地提倡治心。

2. 由于炼心与炼形二者关联密切，所以无论是调息还是理气都必须心地湛然空寂，屏弃俗缘杂念。倘若心不平静，尘念滚滚，内息也就粗短难驯，气就会如野马驰骋，奔逸纵放。所以在

内修实践中，心功的确是贯筑始终的中心。但是，我们也应看到炼心并不能完全取代调息、理气、结胎成丹等炼形功夫。晚期全真道吸收南宗理论，并且又打破了本派的秘传传统，公开地讨论炼身调气等命功方面的问题，讨论炼身与炼心、性功和命功、炼神与理气等相互之间的内在联系。如此，全真内修理论才渐趋完善。

龙门派强调修炼心地，认为真心、平常心就如同天空皎洁明朗的月亮相似。它本来清莹洞彻，只是因为被情欲、邪念遮障，才显得晦暗不明，所谓修行就是拨尽邪念之暗雾，显现心月之本相。因此，修行功夫从这方面来说就是要制服私情邪念，邪去则正显。《北游录》载尹志平语："又指其月曰：此物但不为清霄之下浮云障蔽，则虚明洞彻，无物不照，人皆见之矣。殊不知人人有此心月，但为浮云所蔽，则失其明。凡私情邪念即浮云也，人能常使邪念不生，则心月如天月之明，与天地相终始而不复昧矣。"丘处机的《磻溪集》亦云："要离生灭，把旧习般般，从头磨彻，爱欲千重，身心百炼，炼出寸心如铁。"又有："众生心不尽，大道理难明。若要开天眼，须当灭世情。"

制服私情邪欲，虽然可以直接从"心地"方面下手，炼尽邪念，存留正念，久之正念亦除，湛然虚空。但龙门派并不提倡这种以念制念的修炼方法，因为单纯地以念制念，难度很大。《北游录》转引丘处机的话说："师父有言：'俺学道，下志把握心情，自内观其心至寂无所寂地面，前后百日，虽鬼神至灵不能窥测，忽一念横起，自不可遏，用尽智力，终无可奈何，此无它，只是少阙功行也'。"丘处机根据自己的修行机会，感觉到单纯地以心制念，不能持续地保存心体的洞明状态；相反地，只有在尘世中翻滚，千锤百炼，同时也在这种锤炼中积极积累功行，功行圆满，道

心自成。因此，龙门派虽然重视炼心上工夫，但与盘山派、丹阳派相比，更注重以尘事炼心，积极积累功行。正因为如此，他们才以“平常心”来代替自本体而言的真心。

尹志平力主以积累功行来明道证心。《北游录》载其语云：

> 人爱处要不爱是妙，人闻处要不闻是妙，人说古今兴废处要不说是妙，不言是非长短是妙，不争人我是妙，不竞名利是妙，苦己利他人是妙，说俗语处不说是妙，不起攀援爱恋心是妙……，若依得此妙，便是通玄达妙，便能通天彻地，除外更有个甚么？

尹志平就这样把道与德双方结合起来，把明道具体落实到德行事上。与盘山派消极的入世方法不同，龙门派主张积极地介入尘世生活，积功累行。他们认为德行本身具有价值，于是《北游录》用了大量的篇幅讨论由功行入道的方法，有些地方甚至表现出德行即道这个苗头，我们将在后面详细讨论这个问题。

龙门派这种以德合道的倾向表现在炼心一事中，就主张炼心并不是要以绝念为最后目的，而是要弃尽邪念，护持积功累行之正念。“人谁无念，要知念之邪正，所欲去者，邪念耳。学人不知此，多执绝念为是，如依理作用，累功积行之正念亦得将绝乎？绝之则又死物也，岂可通于道？”⑧这种关于炼心的思想显然和盘山派炼心如雕木圣像，唯比雕木圣像通灵显圣等炼心思想有差距，也和上面所说的湛然空寂的心体概念有矛盾。这反映了龙门派的强烈的入世愿望。

由于重视入世功行，所以龙门派有时也表现了他力救度的思想。本来全真道是地地道道的自力救度派，主张由修炼内丹而超脱，进而达到仙界列名。但随着教派势力的壮大，教门事务

的繁杂，教徒们不得不花大量时间、精力应付尘缘俗事，而相应地修炼超脱的机会就少了。正是要解决这个矛盾，龙门派有时宣扬他力救度和累世修行两种理论，以平衡过多涉世尘缘的一面。

尹志平创立了"在己者"与"在天者"之说，认为建功立业和心地修行是在己者，而超度飞升则是在天者。人只有尽在己者之义务，积累功行，最后等待圣贤校勘，超度飞升。"先保此平常，其积行累功皆由乎己，是在我者也；道之显验，圣贤把握，是在天者也。当尽其在我者而任其在天者，功行既至，道乃自得，若有心于求则妄矣。"⑨

性 与 道

龙门派在论述修心的同时，也言及养性，在龙门派心性论中，心和性经常对举，二者是属于同级概念。尽管二者的内部规定基本同一，但从二者使用的语境看，还是有一定差异的。

按照龙门派的用词习惯，性经常与道发生密切联系，性根源于道，修炼的终极目的也是使性复归于道。所以，有时龙门派就干脆把道、性合称。他们一般情况下把性分做两层次：一层是五行之性，所谓五行也就是传统哲学常用的金、木、水、火、土五行。龙门派据此出发，认为人从禀赋方面来说有金、木、水、火、土五种性之分。具体来说，五种性又各有不同的特性，如木性多仁，火性多礼之类。从这个层面上讨论的性，显然归属于人的自然禀性这个大类。这种讨论也是继承了传统文化以五行（金木水火土）配五常（仁义礼智信）的传统。按照牟宗三先生的说法，这

种性是属于气性。《北游录》有："人禀五行之气以生，故亦随其性，木性多仁，火性多礼等是也。"

除了禀自五行之气的气性，龙门派更重视讨论另外一个层面的性，即"真性"、"常性"、"本来之性"。龙门派认为真性、常性是五行不到处，父母未生前的存在状态，这是一个超越五行气性而存在的一个真体世界。虽然如此，但就现实的人性而言又不是离开五行之性别有一个真性存在。真性、常性存于五行气性之中，只是因为爱欲、气习的垢染，致使真性、常性不能显露本来面目。用《北游录》的语言来说就是："本来之性有何习？无习有何感？无感无习是五行不到之处，父母未生之时也。学人既知今生所爱是多生所习，便当尽除去，当从最深处除取去，渐至诸习净尽，心形两忘，恍然入于仙界。"由此可见，克尽习气，真性自然显露。

龙门派所谓的"真性"、"常性"虽号称超出五行，但其实质也和真心一样，仍然不外是一个空字：

> 师曰：学道只在一念之间，一念举则为进，一念速则为退，进进不已方是学道。学道至识心见性，得真空才是，要尽力行持。⑩

正因为人性的本来状态都是真空，所以龙门派认为识心见性只是悟道的津梁，修炼的工夫。明心见性的目的是要体证虚空。因此，龙门派讨论心性问题并不是出于哲学的兴趣，更不是要确立什么心性主体，他们真正的意图是要契证真空，完成生存状态的逆转。所以，无心无性才是其心性论的终极归宿。尹志平《北游录》对此说得十分明显：

> 无心也无性，无性无心，当得神通。

问：佛说与吾说有无异乎？师曰：以理即无异也。佛说、吾说、俗说皆有妙理，只要自己心性上会得到，自然照见，恁时和心性也不要有也。

由此可见，龙门派讲本心真性，终极目的是要体道证空，讨论心性问题并不是他们的本宗，无心、无性、直证真空才是其心性论的归结。

龙门派有时也以"光明"二字来界定真性，认为人自道体禀赋真性即禀有一点光明。养性修道从这种意义来说就是扩充这点光明，使之愈聚愈大，直至"积之成大光明"。龙门派认为，光明大性也就大，假若达到通体光明，光莹皎洁之境界，那么性就与道彻底相合，打成一片了。《北游录》载尹志平语："人之光明大可散失，光明不则性大，光明小则性小，以此光明照察他物，真伪无遗，能回光自照，则光明都在于己，惟有志之士能把握，不至散失。"又："人能以志帅气，不令耗散，则化成光明，积之成大光明。"这两条通过"光明"把养性和炼气结合起来，养性从这一方面说是扩充、积累光明，并以此照察物我；从另一方面来说，只要以志帅气不令耗散，那么气就能化成光明。由此可见，炼气与养性之间具有十分密切的联系，炼气亦能养性，二者通过光明这种性体境态自然地被联接起来。

以光明界定性显然是从境象的角度规定真性的内涵，这和我们上文提及的以"莹洁"做为真心的四个基本特征之一亦有相通之处。无独有偶，在世界现存的三大宗教中，佛教、基督教都以光来描绘神的形象。《圣经》记载摩西上西奈山见上帝，上帝也是通体光明："摩西手里拿着两块法版，下西奈山的时候，不知道自己的面皮因耶和华和他说话就发了光，亚伦和以色列众人看见摩西的面皮发光，就怕挨近他。"又："当时云彩遮盖会幕，耶

和华的荣光就充满了帐幕。摩西不能达会幕，因为云彩停在其上，并且耶和华的荣光充满了帐幕，每逢云彩从帐幕上收上去，以色列人就起程前往，云彩若不收上去，他们就不起程，直到云彩收上去。”(参考《圣经》旧约全书出埃及记)。至于佛教更是详细讨论修炼中光的现象，认为按照修行中所见光的颜色不同。(可有赤、橙、黄、绿、青、蓝、紫七种之分)，可鉴定其修行功夫的深浅。在现存敦煌莫高窟壁画中，比丘、比丘尼、阿罗汉、菩萨、佛等所罩光圈的层数、颜色均有不同，而且佛经中关于佛光的记载也屡见不鲜。由此可见，光的确是在宗教修炼过程中产生的一种奇特的现象。同时，修道中真性、道体的显露也的确与光明有关。不过我们如果想对此做进一步的研究，就必然牵涉到具体的修炼功夫，而这显然已经超出理论研讨的范围。

龙门派讨论真性、常性，认为真性与道之间有着极深的渊源关系。在具体论及性与道二者之间的关系时，他们认为二者有下面几种关系：第一，性中自有道之根源。尹志平正是在“人性根源于道”这个意义上重新解释孔子“性相近，习相远”这一命题，认为从人性都源于道、都是自道而出这个方面来说，人人所具之真性都是相同的，并且接近于道。这就是所谓的“性相近”。但是因为多生积习的影响，人性慢慢背离真道，与道相去愈来愈远，这就是“习相远”的含意。“夫人性本去道不远，止缘多生嗜欲所溺，则难复于道，故孔子曰：性相近也，习相远也。还能慎其所习，不为物累，一心致虚，则所闻教言自能解悟。”①

按照龙门派有关性与道的观点，人性虽根源于道，但一投入形质之中，就被形体所拘囚。有形质自然就产生七情六欲，思虑妄念，情欲妄念纷纷陈陈，致使人自道禀得的一点湛然真性受到玷污。再者，人之形体为阴阳二气杂糅而成，按照全真道的一般

看法，阴属恶、浊，阳属清、善。因此，修炼从一方面可以说是除情去欲、澄虑清念；从另一面来看又可以说是尽阴纯阳，消除阴恶，直至真性湛然，气形俱化。只要做到阳纯阴消就自然能够复其天性，重新与道合一，全其纯阳之体。尹志平在《北游录》中言："岂不见诸师真亲授教于祖师，然犹千磨百炼以制其心，只缘性虽出于道，一投于形质之中则为情欲所累，盖形质乃父母所遗，禀阴阳之气以成，有动有静，理也。纵复一念善生则为形气所驱而不果行，是以有志之士知心性本出于道，而不使形气夺其志，久则克之，气形俱化，而浑然复其天性，此皆由平常心以致之。"

由此可见，全真修行过程既是复其常性，又是复本道。

第二，常性与本道合一是龙门派论性与道时提及的另一层关系。龙门派主张常性、本道合一，认为道、性的基本内核是相同的。所谓修炼并不是要飞腾变化，白日升天，而是要实现性、道的相融合一。"人生于道而能复于道，是不失其常性矣，圣贤有千万论，何尝云飞腾变化，白日升天，只欲人人不失其常性，生死去来，分明由己，若不处身应物，则失之矣"。⑫

龙门派在讨论性时，也涉及命的问题，认为性命二者是教门的两大疑难问题。《北游录》言："经教中无有不明之理，惟性命为难明。以此观之，则人之性果得于父耶？果得于母耶？胎未成而入邪？胎已成而入邪？"龙门派讨论性命，认为性命二者有密不可分的联系。从总体来看，龙门派继承王重阳重性轻命的创教思想，《长春祖师语录》载："吾宗唯贵见性，水火配合其次也。大要以息心凝神为初机，以性明见空为实地，以忘识化障为作用，回视龙虎铅汞，皆法相而不可拘执。反此便为外道，非吾徒也。"这种倾向发展到尹志平时，进一步主张性命并非二体，性

即命，命即性，强调性命合一。尹志平主张性命合一，其本质是以性统命，命之一格被虚悬起来，正是在这种意义背景下，《北游录》重新规定命这一概念的涵义，认为天之所赋为命，而不同意全真传统的以气训命。“师曰：初学之人不知性命，虽认每日言语动作者是性，口鼻出入之气为命，非也。性命岂为二端，先须尽心认得父母未生前真性，则识天之所赋之命。”这条语录中提到的“天之所赋之命”与理学的“天命”概念的意思比较接近，它们都是指大道之真体。但是，龙门派真体观念在实质上显然不同于理学道德意义上的天理。在龙门派那里真体观念更是虚体、空体之类的终极实体。虽然内容不同，但龙门派的“命”概念与理学的“天理”却有思考方向上的接近。

命既然是指真体，那么，全真道的这一概念在本质上就与其“常性”合二为一了。这样看来，尹志平的性命实指同一实体，这和王重阳立教时以神释性、以气指命相比显见是一种转变。王重阳立教时虽主张性命双修，但实际上是以性为主，以命为随，认为性功成就，命功自然也能成就。尹志平更进一步提出性命合一。性命合一是龙门派的一大特色。“人谓李老不言命功，平叔不言性宗，性命并非二，此理甚明，但难以言形容，必得明达之人则可传。”尹志平主张性命相合与晚期全真道不同：他不像晚期全真道那样把性功和命功二者相融，而是要悬空“命”之一词，将性与命二个概念予以等同。这种思想倾向和龙门祖师丘处机的内修思想相比，已经踏上了叛教之路。丘处机在性功、命功二者中，虽然重视性功修炼，但他并不全然逃避对命功的讨论，更没有等同性命二者的意思。这一点是十分明显的。丘长春在《寄西州道友》（载《真仙直指语录》）中就多次讨论修炼过程中命功方面的问题，如调息、理气的技巧及内修中出现的种种寻常现

象。“有人问调息绵绵如何？丘曰：但令如龟喘息，乃是道人活计，不可著他。”又“姚真人问漏如何？丘曰：若体到真清真静，自然不漏。刘道坚问：修行内肾热而心凉，满身发热如何？丘曰：圣贤提挈也，后来眼里见者，耳里闻者，不得执著。”《大丹直指》也讨论了内修中的各种命功问题。

但是，清人陈铭珪却认为全真道不论命功。他认为全真派主张与儒学说相近：“重阳之学与儒者穷理尽性以至于命相类，其不汲汲于修命者亦《道德经》所谓不失其所者，久死而亡者寿之义也。”⑬。陈铭珪并据此就断定《大丹直指》亦非丘处机所作，而为后人所假托。我们认为全真道各派除盘山派因为资料的缺乏极少见到有关命功方面的论述，其它如龙门派、丹阳派都讨论诸如内修技巧、操作程序、出现的现象等命功方面的问题，因此在没有可靠的历史资料做证明的情况下就简单断定《大丹直指》为伪托，是十分不合适的。当然，我们也应该看到丘处机的思想由于受到金末元初特殊历史环境的影响，的确存在一个前后截断的断层。在早期居龙门磻溪修道时期，基本上还是遵循王重阳立教的本旨，清静修道，既重炼性修心，又重命功修行，强调性命双修。在论述性命二者的关系时，也和王重阳一样以性为主，命为随，号称“三分命、七分性”。《长春祖师记录》载：“师示众曰：吾宗前三节皆有为工夫，命功也。后六节乃无为妙道，性学也。三分命功，七分性学。”这种情况在《磻溪集》《寄西州道友书》中多有反映。《北游录》中亦有追述。西行觐见以后，由于元初社会的特殊环境，加之教派骤然壮大，思想也随之发生变化，这一时期特别强调外行修炼，以有为立教，主张大起尘劳，相应地命功方面的问题讨论得很少。就是性功也一反以前心中见性的做法，转而以积累功行为修道的基本方法，这种情形在尹

志平掌教时代又得到加强。这个传统后来就在龙门派中保留下来了。随着龙门派正宗地位的确立，在元初、元中期全真道都是以“重性”、“重功行”这一形象而为世人所接受。

道

与全真道的其它各派相同，龙门派也讨论“道”这一概念，把道做为其心性论的最高概念。道又称天或天道。

龙门派在讨论道时，首先是从创生实体这一含义来说，认为道是宇宙万物的根源，宇宙万物虽然千姿百态，有各种各样的差别，但都源于道这一终极实体。《北游录》载：“虽万类不同，其出于道则一也，既出于道而皆具道性，况人为万物灵，则有可复于道之理，只缘多生迷于所习，失其常性，不能自反。今者因经教明此至理，便合言下领受，将积习迷情一皆扫除去，不求于道而道自得。”道虽然是创生宇宙万物的最高实体，但龙门派讨论道却不是出于探讨宇宙发生学的兴趣，而是以人为本位，讨论如何复性返道。因此，龙门派很重视从修炼的角度来讨论道。在这种意义上，道又是修炼的根据和终极目标。

龙门派经常把天做为道的代名词，认为天是纯阳之体，人是阴阳混杂之物，修炼即是炼去阴魔，成就纯阳。因此，在全真道各派中有极浓重的尚阳色彩。《北游录》云：“凡居阴阳之中，莫不有数，所以不能出阴阳壳中。惟天上无阴无阳，是谓纯阳，俯视日月运行转变，时数在运气之外，又岂有寒暑、春秋、兴亡、否泰之数邪?”这种尚阳思想和老子道家贵阴思想恰成比照。

全真道的修炼从体用二方面与天发生关联。首先从体而

言，修炼是弃阴纯阳，与天同体；其次从用方面来看，修炼之道即是观天之道，法天之行，效法天体运行法则。《北游录》有两条语录可反映这方面的情况：

> 观天之道，执天之行尽矣！惟人不得观察天道之微，又安得执而行之也，天道至神。

> 虽事物兴废皆系乎天，而天之真常未尝少变，何哉？无心故也。人不能知此理则忧喜妄作，逐物而迁，至失其正而不能复。是以达人无心，任万变于前而不动，以其知吾之性本出于天，与天同体，故所行皆法于天，学人能至此则始可与入道矣。

以上引述两条中的"天道"、"天"都是自体用双方来说，"天"、"天道"既是体也是用。正因为它是永恒实体，才成就其无上妙用。因此，修炼的内在机理就是效法天道实体的无心妙用。通过自用而达体，由无心显真性，从而最终与道体融通共存。由此尹志平在回答"如何是道"这一问题时，引用王重阳的话，认为"五行不到处，父母未生时"就是道，这种对道的规定和上述对真性的定义毫无二致。真性，道在龙门派看来实质上是一而二、二而一，两者是二位一体。但根据使用的意义背景不同，道与性在使用中还是有所偏重。从终极实体、创生的意义讲则名之为道；从禀赋的、修炼的角度论则名之为性。因此，可以说万物根源于道，却不能说万物根源于性。

道、性二者虽然从本质上来看是指同一实体，但现实存在的人性却与道有区别。龙门派认为修性证道就是灭情定心，寂之又寂，逆行追溯回归到太极初开、宇宙混沌的状态。创生意义上的寂漠、混沌状态体现在人的生存态上就是凝神入定，高度寂静

而呈现的玄冥恍惚状态。全真道惯称之为"父母未生时"、"五行不到处"，人在这种幽冥的寂静状态中重新体验到返回到鸿蒙未开的宇宙原始状态，如此人的存在就与道合一。在存在意义上实现了我即道、道即我。丘处机《磻溪集》云："不会深穷造化，随缘日度朝昏。是非人我绝谈论，却返生前混沌。一性昭彰乍显，二仪混合初融。飘飘法界任西东，到处神光覆拥。"二仪混合初融的鸿蒙状态，按照龙门派(包括全真道各派)的理论并不是道体的本质状态，因为此时道体已经生化、发生启动，即所谓"道生一"，已有了一个"一"，道体的终极、本来状态是未经一动的极虚状态。因此，返回生前混沌，并不是修道的最终结果，修道的最终目标是："踏碎虚空界、崩开造化权。浮云收静境，慧日照禅天。"⑭

道体的本质状态是至静、至虚、至纯。龙门派经常借用佛教的"空"、"真空"予以规定。《北游录》即言："初悟道为真空，直至了处亦为真空。"不论是用至虚，还是用真空对道体进行界定，我们都应该注意到道体绝对不是从非存在意义上来使用的"无"这一概念所指谓的。道体与无漠不相干，无(用于非存在一义)是用于描述实体的否定状态，一物曾经存在，现在却不再存在，这是无，而道体却既不是有也不是无，按照龙门派的说法，道体根本不在五行世界之中。因此，道体的外延与内涵和存在、非存在，有、无都不相干联。道体是心思路绝，言语道断。《北游录》亦载："学人当记取此关节，无以智力求之，若果智力可求，则强心有力者皆得成道，恐无此理也。"由此显见内丹修炼中性与道的相合，根本不是一个认识论问题，而是一个存在论问题，即人法道，效法道的存在方式，像道那样去存在。如果一定要谈论道、认识道，则只有借喻一些独特的景象(如月照寒潭、风生古

洞)，通过审美体验，进入物我两忘的澄定之境，才能窥视道体之一二。

对道体的这种彻骨彻髓的论述，西方哲学直至海德格尔才展开得比较充分。海德格尔通过探讨"是"(英文 Being，德文 Sein 又译"存在")的意义问题，把终极道体问题以西方哲学的方式提出来了。海德格尔认为真正的哲学应该追询"是"本身的意义，而西方哲学自柏拉图开始就把"是"作为一个理念，"是"作为一个理念就变成了"是者"，于是"是"本身的意义问题也就被遗忘了。亚里士多德秉承柏拉图的衣钵追询是之为是，同样也局限于是者水平上。海德格尔通过批判传统本体论对于"是"和"是者"的混淆，而单把"是"(作为动词使用的)的问题突显出来。他说：

> 我们向来已生活在一种存在之领悟中，而同时，存在的意义却隐藏在晦暗中，这就证明了重提存在的意义问题是完全必要的。⑮

海德格尔认为对"是"的意义问题的追询根本不能用"是"是什么这样的方式进行，因为"是"根本不是一个什么。它是使一切什么成为什么的终极意义核心，问"是"是什么实际上就把是变成了是者。区分"是"和"是者"是海德格尔彪炳西方哲学的一个创造，它标志西方哲学开始显露出与东方哲学合流的趋向。海德格尔区分是和是者，他认为对"是"不能用概念的方式去把握，因为一切概念都是"是者"，甚至当我们说出"是"时，它就已经变成了是者了。因此对"是"的把握只能在各种是者是的方式中去领会，体验是的意义，而这种体验最完善的形态就是人(本是或此在)在自己的生存状态中通过领悟、体验生存的意义来把

握"是"意义。

海德格尔举出两种基本的生存状态，一种是"无聊"，另一种是"畏"。"无聊"又称"真正的无聊"，这是人生的一种无所经意、无所专注的麻木境界，大体相当于龙门派的无心状态。而"畏"则是一种空无一物，无可言说的境界。"畏"的境界相当于龙门派复性返道的恍惚玄冥状态。海德格尔认为"无聊"与"畏"是决定一切是者的基础，在"无聊"与"畏"的境界中，人们把握到无，体验到人之"是"。他说："在畏之所畏中，这个'它是无而且在无何有之乡'公开出来。世内的无与无何有之乡的顽梗在现象中等于说：畏之所畏就是世界本身。"⑮

海德格尔也认为通过"无聊"与"畏"体验到的"无"的境界不是知性把握的对象，我们不能通过认识途径来予以把握。"无"只能在"畏"启示的空寂湛然，物我一境中捕捉。这样海德格尔通过追询"是"的问题用一套独具特色的名词术语把终极道体突显出来。海德格尔对道体内涵的证悟虽不及龙门派丰富、彻底。但在表述上由于他借助了胡塞尔现象学的基本方法因而比龙门派更详细，同时因为道体不可言说的根本特性因而使得他的表述更晦涩、更缺少诗意，这也是一种很有意思的现象。

功行与道

龙门派自创教以来就主张内外双修，认为无为、有为共出一道，两者同为道体的两个不同方面。可以说内外双修是龙门派的立教大旨。内外双修，丘处机又称之为内外日用，龙门派通过内外日用，无为有为的互相结合，就把德行践履纳入修道系统，

把方外与方内，出世与入世统一起来，从而表现了极为强烈的入世倾向，显示了融合儒家伦理的趋势。

龙门派强调内外双修，主张以道合德，但在实际应用中对两者并不是等量齐观，一体同视，而是根据不同的情形，有所偏重。在丘处机创立龙门派初期，比较注意内外结合，因此内日用与外日用此时尚处于一种平衡状态，内外日用做为通向道体的两条不同途径发挥着不同的作用。但在西行觐见后特别是尹志平掌教时期，由于外部形势发生变化，内外日用这种平衡的状态就被打破，重心发生偏移，移到了“教门用功，大起尘劳”的外日用。相应地对由积功累行来证道表现了更为浓厚的兴趣，对伦理道德的评价也达到了空前的高度。这是全真道发展中出现的一种新情况，这种情况我们将在后文予以逐步论述。首先让我们来讨论内外日用问题。

关于内外日用，丘处机在《寄西州道友书》中做了两次论述：

> 又问内外日用。丘曰：“舍己从人，克己复礼，乃外日用；饶人忍辱，绝尽思虑，物物心体，乃内日用。”次日又问内外日用。丘曰：“先人后己，以己方人，乃外日用；清静做修行乃内日用。”

我们由以上引两条可见，所谓内日用就是修心炼念，心地下功，一句话就是“清静做修行”，这也相当于盘山派“功”这一概念所指谓的内容。而外日用把上两条所列条目综合起来就是：舍己从人，先人后己，克己复礼，以己方人，修仁蕴德，苦己利他。这些项目差不多包含了《论语》所述仁、义、礼、智、信等儒家基本道德条目。可见外日用实际上就是践履德行。龙门派内外结合实际上就是儒道相合，道为内，儒为外，内道外儒。这种儒道贯

通的趋势也是王重阳三教合一宗旨的一种体现。

内外日用又称有为、无为，丘处机喜用前者，尹志平则惯用后者。内日用按照尹志平的使用习惯就是无为，外日用即有为。《北游录》有："说有为者教门用力，说无为者万缘齐断，一物也无，时时刻刻心地下功，便是圣贤佑助也。"尹志平提及有为则不单指利生济物，屈己利他等道德践履，同时也包括创建宫观，接待兴缘等弘扬本教的行为。龙门派主张把有为、无为、内日用、外日用结合起来，内外同进，共证道体。丘处机云："大抵外修福行，内固精神，内外功深，则仙阶可进，洞天可游矣。"⑰

丘处机开龙门派初期尚且主张内外并重，共证仙阶。但自西行觐见成吉思汗后，丘处机得到成吉思汗的青睐，被赐封为大神仙，佩虎符，总掌天下道教事务。此时时局也发生根本性的转折，元灭金，占领了中原地区。全真道由于得到元贵族阶层的支持，势力发展极快。自上层到下层，从官府到民间都有全真道徒活动的痕迹，在当时的北方地区，全真道事实上成了国教。随着教派势力的发展，龙门派自内融合、收揽了盘山派及丹阳派的大部和全真道的其它各派，一跃而为全真正宗。其时龙门派借助各方的支助，大起宫观，广招道徒，一时教门大开，尘劳蜂起。在这种新形势下，龙门派双修宗旨也发生了变化，一改早期无为、有为双修共进的原则转而倡导以有为为重心，以振兴教门为宗旨的新原则。对于这种变化《北游录》有记载："师曰：随时之义大矣哉！谓人有动静必当随时之宜，如或不然，则未有不失其正者。丹阳师父以无为为主，长生真人无为、有为相半，至长春师父则有为十之九，无为虽有其一，犹存而勿用耳。道同时异也。"这种现象到尹志平掌教时表现得更为明显。尹志平一反早期全真道各派重心性下功的做法，力主修道应从积累功行下手，认为

修道不是一朝一夕就能解悟而要凭千万世积累功行，逐渐习成。因此，尹志平在修行方法上也相应地主张渐修，反对顿悟。

尹志平认为苦己利他，功行积累深厚自然道心开悟，道果圆满。他强调以外行做为修道炼心的切实手段。《北游录》有两条：

人只要问玄妙，却不穷究入玄妙的头末儿？怎生入玄？须要苦己利他，低下柔弱，逐渐习成。

奈何人必以通显灵圣方是学道，殊不知必自积累功行，既至深厚，心自灵，外缘自应，无非自得。若有心干求，必涉虚伪，其损性损福不可胜列。

尹志平《北游录》中虽然也讲明心见性，但重心很明显，主张自德行入道，以平常炼心。这也是他创“平常”、“平常心”概念的思想背景。尹志平扩张、提高有为工夫在修道过程中的价值，认为“打尘劳”在修炼中具有积极的意义，所以修炼应主动地济物利行，而不是像盘山派主张的那样消极地“无心应事”。

若修行人，苦己利他，好物教人使用，歹物自己承应，但苦处、重处、难处自己先做，功行最大，便是有道心的人。[18]

又云：修行人做事全要心承顺，便有功行，但积功行，自心不知，暗中圣贤积累，但有益处做，自有功行。”[19]

按照这两条的说法，积累功行，积极干事涉世，立功建业本身就是修道，而不必像盘山派那样积功累行必得通过炼心这个媒介才对证道具有价值。以打尘劳、干世事炼心，通过在尘劳中翻滚，炼得不动真心，然后成就道果，这是盘山派的宗旨。

尹志平认为在尘世中济物利生本身就是证道。这种思想显然已经超出了道教思想范围，而与儒家合流了。难怪任继愈先

生认为其已成为儒教的一个支派。“金元时期的全真教把出家修仙与世俗的忠孝仁义相为表里，把道教社会化，实际上是儒教的一个支派”。②不仅如此，尹志平还进一步主张做“谨慎君子”，以儒家的圣人标准做为修道准则。他认为积功累行的目标是使饥饿者得食，劳累者得息，时寒时暑皆有所养。请看《北游录》中两段：

中道几乎变易，故知后人未易行，却不若积累功行最为有效。必有志于功行，莫如接待，凡所过者，饥得食，劳得息，时寒时暑，皆得其安息。德施于人者有如此而功可不谓之大乎？

凡学道虽卒未能到通天彻地处，先作个谨慎君子亦不亏己。然大圣大贤皆自此出。

按以上两条所开列的标准来看，龙门派提倡的不是成仙而是成圣。因此，龙门派也讨论善恶问题，认为“古人成败，世之善恶之事，道无不存”。这样就把德行的践履纳入修道大体系。

与盘山派一样龙门派在讨论证道问题时也开出了一套行为规范，例如：修仁蕴德、苦己利他，自损自卑，以己方人等等，但与盘山派不同，龙门派以积极得多的态度肯定德行的践履，并且明确主张做君子成圣人，在讨论道德实践时提倡遏恶扬善，把全善、至善做为追求的目标。这也与盘山派主张善恶两忘、善恶都不较等等宗旨形成鲜明的比照。《北游录》关于这方面亦有一条：“凡称人善，已慕之；称人不善，已恶人，慕善恶恶之念既存于心，必自有心去取者，行之有力则至于全善之地。”

龙门派追求至善，并把求善的道德实践和炼心结合起来。主张追求至善不单只限于行为，同时也扩及动机，善念、善行并

重。《北游录》载："凡世间干事处无非爱境，惟不干事处是道也。惟人不能出此爱境，故多陷入恶地。盖世间之事，善恶相半，既有一阴一阳不得不然耳，惟在人之所择也。习善不变则恶境渐疎，将至于纯善之地，恶念将不复能生。习恶不悛则恶境易熟，善念亦不能生矣。"

龙门派还引进阴阳二概念来讨论善恶问题，认为世间之所以有善有恶，是因为整个世界是由阴阳二者构成，并以阳界定善，以阴归属恶，认为舍恶从善也即是炼阴纯阳，全善之境亦即纯阳之体。这样就把道德践履与修道实践牵联起来。龙门派讨论道德问题，积极肯定道德践履的价值，认为至善之境即纯阳之体，这表明他们在理论构架中的确存在与儒家合流的倾向。但是我们也应当看到，龙门派无论怎样高扬道德践履，肯定进德与修道的内在联系，在大局上基本上还能把握分寸，毕竟其终极目的不是成圣而是成仙。这由下面两点可以看出：

第一，论道德两者的关系。龙门派区分道与德，认为道德二者之间既有联系又有区别。道是本是体，德是流是用，是道之具体体现。"道虽幽冥难见，其可见者德也。"正因为道微妙难见，所以修道落到实处就是积德。"是故学道以积德为大体，必有实德然后有所味。"[②]龙门派肯定道与德之间的关系，这是他们融合儒家伦理的地方，而强调道德之间的区别则又是与儒家相区别之处。

第二，龙门派虽然重视道德功行，但是又认为一切功行只是求道之资具，不可有所住著，对于外事应该应过即忘，真体则恒常湛然不动。《北游录》云："师曰：学道之宾主，不可不明也，学道是主，万缘皆宾。凡与缘接待，轻重尘劳，一切功行，皆是求道之资，无有不可为者，惟不可有所着，一有所着则失其正矣。"因

此尽管龙门派积极肯定德行的价值，倡导至善，但其终极概念"道"的核心内涵仍是虚静、寂无所寂，这点是我们应该切记的。

德行在龙门派看来具有对内与对外两方面的价值。对内德行能够用来克服邪念、制服自我，用于心性的修炼；对外则能济物利生。"凡己之爱恶一能反过，苦于己利于物，自损自卑，任物欺凌而不动，此自胜之道。初则强行，久则纯熟，渐至自然，物欲净尽，一性空虚，此禅宗谓之寂，吾教谓之清静，此犹未也，至寂无所寂之地，则近矣"。[22]龙门派一方面肯定德行本身的价值，一方面又以德行做为求道之资，从修道炼心方面肯定德行的价值。在后一种意义上尘世行为只有荃蹄、媒介的价值，所有的尘世行为都是围绕着修炼心性这个基本中心。这种现象从道德方面来讲，也就是以道贯德，这也是全真道其它各派的共同主张。在这种背景下，湛然真体是终极的实在，外事、尘世行为则是虚动。《北游录》有一条材料便说明了这个问题："学人当以道德为根源，外事虽有万变，皆是虚动然，随而应之，吾之湛然真体未尝动也。"

龙门派在主张以德行炼心的同时，又积极提倡遏恶扬善，肯定善行本身的价值，甚至以至善做为道的内核，这与全真道其它各派的思想又形成鲜明的比照。在龙门派中，对待德行的这种相互矛盾的看法和谐地结合在一起，这是一种很有意思的现象，它反映了龙门派道徒既想出世又想入世、既要成仙又要成圣的矛盾心理，也反映道教与世俗伦理始终存在难舍难分的关联。

龙门派肯定世俗行为的价值，世俗行为不仅包括德行，同时也包括打尘劳等日常劳作。龙门派一反北宋道教的虚诞之风，强调在世俗劳作中修炼真道，因此逐渐地在早期龙门派中形成了自耕自食、自食其力的好风尚，从而也赢得了当时各界人士的

尊重。《北游录》中关于这方面的记载比较丰富,其中记载有丘处机以一代宗师之尊亲自参加劳动,甚至于连剥麻这样的细务也一一亲临:

师父尝应人谈说俗话,连日不止,外人初听者无不疑讶。当时大有尘劳,师父一一亲临,至于剥麻之事亦为之。

学道之人异于此,本志于道,凡百尘劳之事,随动随作,劳而不辞。己既未免日食尘劳,事亦未可免此功行,岂肯教人夺却,然事毕皆忘之,复其学道之性。

早期龙门派这种重视世间行为、重视劳动,主张涉世修行的思想和西方十五、十六世纪清教徒的修行理论颇有相通之处。马克思·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中论及新教徒重视劳动和入世修行、以劳动做为修炼的重要途径时曾说:

不过,最重要的乃是更进一步把劳动本身作为人生的目的,这是上帝的圣训。圣保罗的"不劳动者不得食"无条件地适用于每一个人,厌恶劳动本属堕落的表现。

韦伯并据此断言这种以劳动做为修道的圣诫是西方教会(清教)的独创。

巴克斯特反复而且经常地充满激情地宣讲:人须恒常不懈地践行艰苦的体力或智力劳动,这成了他最主要的工作。这种做法乃是基于两种不同的动机:一方面劳动是历来所推崇的禁欲途径,因为它在西方教会中一直发挥着这种作用,这正是西方教会不同于东正教以及全世界几乎所有的修行戒律之处。

韦伯不了解早在十二、十三世纪全真道龙门派就主张以入

世"打尘劳"做为基本的修道途径，这说明他对中国宗教的知识还是有所欠缺。余英时先生在《近世中国宗教伦理与资本主义精神》一文中也有说明。不过我的也应当看到，龙门派强调劳动，入世修行和新教的类似主张存在着一定差异。这种差异表现在两方面：

第一，新教强调劳动和入世清修其目的是为了增加上帝的荣耀。韦伯在书中论述道："整个尘世的存在只是为了上帝的荣耀而服务。被选召的基督徒在尘世中唯一的任务就是尽最大可能服从上帝的圣诫，从而增加上帝的荣耀。与此宗旨相吻合，上帝要求基督徒取得社会成就，因为上帝的意旨是要根据他的圣诫来组织社会生活。因而尘世中基督徒的社会活动完全是为增加上帝的荣耀。为社会的尘世生活而服务的职业中的劳动，也含有这一特性。"[23]而龙门派的入世修行则没有这种背景，他们打尘劳基本上是为了炼尘心。是为了在尘世中千锤百炼，如大浪淘沙般逐尽物欲邪念，显露真心实体。由此两者在看待劳动的效果方面就产生了岐异。龙门派（也是全真道各派的共同主张）一般认为，对待尘世行为虽然不能辞却，"然事毕，皆忘之，复其学道之性"，尤其强调不可有所住著，若有所著，便是入魔境。

全真道各派虽强调方外、方内、入世、出世相互统一，但统一的落实点和新教有本质差异。全真道统一的落实点是内在的真心，真性。在全真道看来真心即存于尘心之中，物欲净尽，真心自显，真性自现。这是一种典型的自力救赎论。按照这种观点肯定入世也就同时肯定了出世，入世、出世二者形成一种既相互区别又相互联系的辨证关系。而新教的上帝则显然和真心、本性不同，是超绝于此世，存在于和此世相互隔离的彼岸世界。上帝和尘世按照新教的观点，并没有类似真心和尘心、本性和识性

之间的那种辩证关系。上帝是一个超验存在，信徒只有依靠上帝的力量才能得救，自己永远无法自救。这种对终极实体存在方式的不同看法，直接影响到二者对待劳动价值的看法。龙门派(也包括全真道其它各派)认为劳动的终极价值在于锻炼本心，因而他们把尘世劳作的重心落实到本心上，也就不再过多注意尘世行为本身。新教则不然，由于信徒不能在尘世得救，(按：基督教与东方宗教不同，不主张与上帝合一，因此基督教的得救观念和佛教的"一阐提人皆有佛性"，悟则众生是佛，迷则佛是众生及全真道的尘心炼尽即本心、尘心、本心合一的思想都有明显差别)。因而尘世生活，劳动虽然从拯救意义上说没有终极价值，但在尘世中却有积极价值。如此清教徒才倾全力献身于劳动，只有认真劳动，过一种理智的、严谨的生活才能增加上帝的恩宠，获得主的赐福。这样就不必考虑炼心问题。

正是受到这种他力救赎原则的引导，清教徒特别强调尘世修行，而反对居寺修行。"路德认为，修道士的生活不仅毫无价值，不能成为在上帝面前为自己辩护的理由，而且，修道士生活放弃现世的义务是自私的，是逃避世俗责任。"[1]这种断然反对居寺修行的主张也和全真道各派共同主张的功行双修，有为无为并重共存的修道教旨有明显不同。全真道各派虽然更倾向于入世修行，但并不绝对反对"全抛世事，心地下功"。马丹阳甚至就立清静做修行为本门教旨。原因很简单，全真道各派的终极目的是"明心见性"、性命相合，了证仙果，是地地道道的自力救赎，因此只要"心清则在家也是，出家也是，心不清则在山也不是，入世也不是"。

第二，与上述第一点相关，新教强调劳动和入世修行，其注意力在于过一种机敏、有节制的理性生活，强调尘世劳作中体现

的理性精神。韦伯说：

> 就清教这个词的形式上的心理学含义而言，它是试图使人具有一种人格。与很多流行的观点相反，这种禁欲主义的目的是使人可能过一种机敏，明智的生活，最迫切的任务是要摧毁自发的冲动性享乐，最重要的方法是使教徒的行为有秩序。㉕
>
> 贵格派伦理观也强调从事某种职业的人生就是禁欲道德的实践，它表明人因虔诚而承领恩宠，虔诚的表征便是他从事职业一丝不苟，颇有条理。上帝所要求的并非劳作本身，而是人各事其业的理性辛苦。㉖

这种重视世俗行为秩序化，重视劳作中体现的理性辛劳思想在全真道各派中都找不到，而韦伯在分析新教伦理对西方资本主义精神形成的影响时，很重视这种理性精神。相对应地全真道各派重视尘世劳作的炼心功能这一观念，在新教中也找不到。在早期龙门派尤其是尹清和思想中虽然有突破炼心的限制，肯定尘世行为本身的价值这种趋势，但终究没有在龙门派内修理论中扎下根来，随着后期龙门派经济实力的增长，早期的那种艰苦朴素、崇尚劳动的风尚就渐具消失，而转为依赖佃户租收，过寄生甚至腐化生活。因此我们有必要提醒在做这种比较研究时一定要谨慎从事，把握分寸。

龙门派重视功行在修炼中的作用，而功行又有多少，大小之分。因此相应地龙门派主张渐修和逐步积累功行，反对超然顿悟。他们认为修行证道不是時一世之事，而是累世积修之果，主张学道应从粗入精，积微成著，在日常生活中逐渐积累功行，不虚度光阴。丘处机就曾把修道比做农家积粟，世人聚财，从一合

积至万石，自一文聚至万贯。《北游录》也说："学道之人，人但见其今世得道，未知其五世，十世至于百世所积修。"

龙门派在解释顿悟现象时，认为所谓顿悟不过是渐修的自然结果，今世得道是历世功行积累的结果。这样就把顿悟返源为渐修，否定有实际上的顿悟存在。《北游录》记载："有云：赫赫金丹一日成，学人执此言谓真有一日可成之理则误矣。本所谓功行既至，天与之道，顿然有悟于心，故曰一日成也，若果有不待功行，一日可成之理，则人人得师真一言皆可入于道，而祖师及诸师真又何必区区设教，化人修行，勤苦如此？"丘处机在《寄西州道友书》中也说："刹那悟道，须凭长劫炼功，顿悟一心，必假圆修万行，今世之悟道，宿世之有功也。"龙门派主张积累功行，历世渐修也是他们入世倾向的一个表现，这和前文所述的重有为人道的思想形成相互呼应。

龙门派主张历世渐修，积累功行，认为功行积累的大小直接关联到得道的迟速和仙阶的高低。《北游录》中尹清和说马丹阳因宿世功行最大，二年半就得道，谭长真次之，五年得道，刘长生又次之，七年得道，而丘处机因为宿世功行短浅，一直在磻溪龙门两地炼了近二十年，才算是有点眉目，但后来又得而复失，原因都是因为功行未全。丘处机也说过："古今得道圣贤，道通为一，福则有异处，功大者仙位之高，外行卑者，阶居其下。"② 龙门派这种重功行，渐修的思想在全真道各派中独具特色，与盘山派，丹阳派形成鲜明的区分。

以上我们以道为核心，通过分析心与道，性与道，功行与道之间的复杂关系展开了全真龙门派心性论的基本内蕴，并在适当的场合揭示了龙门派心性论与全真道另外两派盘山派、丹阳派心性论的关联和区分。我们由中也可以看出龙门派在讨论精

神修炼问题时，创造性地吸收了禅宗和理学心性论的一些思想，在修仙证道的旗帜下开创出了独具特色的道教内丹心性论，从而为古代心性哲学增添了新的内容。

注　释

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫　《北游录》参见明《正统道藏·正一部》弁字号。

⑬　陈铭珪《长春道教源流》清末单刻本。

⑭　《磻溪集》参见明《正统道藏·太平部》友字号。

⑮⑯　海德格尔：《存在与时间》，第6、226页，三联书店，北京，1987年12月。

⑰㉗　《真仙直指语录·长春真人寄西州道友书》参见明《正统道藏·正一部》数字号。

⑱⑲　《北游录》参见明《正统道藏·正一部》弁字号。

⑳　任继愈：《中国道教史·序》《中国道教史》第6页，上海人民出版社，1990年6月。

㉑㉒　《北游录》参见明《正统道藏·正一部》弁字号。

㉓㉔㉕㉖　马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》第82、59、91、126页，三联书店，北京，1987年12月。

第3章

盘山派以道合禅心性论

全真道自教祖王嚞开教以来即提倡三教合一。三教合一是全真道贯彻始终的重要教旨。然而，自王嚞逝后，七真各自化导一方，建立起具有自己特色的教团，各派虽有种种差异，但大都围绕精神修炼这个共同核心，讨论内修过程中的心性问题。由是，在三教合一的大流下，又开出了具有近禅、近儒及清净本色等各具特色的三股心性论支流。以王志谨为代表的全真盘山派吸收禅宗、理学的心性思想，建立起以心为基点，以本心本性和道三合一为特色的，具有浓厚禅宗色彩的心性论。

王志谨承郝太古之绪开创盘山派。他以盘山为传教基地，一传而为姬为真，师徒二人就成为盘山派心性理论的主要代表，两人为盘山派心性论奠定了基本框架。

心

在盘山派精神修炼理论中，心是整个理论构架的核心，精神修炼的各种问题都最终归结在明悟本心这一焦点上。因此，盘山派对心的讨论十分细致。并以心括性、道、神、诸范畴，从而形

成了和全真道其它各派明显不同的心性论体系。

盘山派经常以真心、本心和尘心、邪心对举，讨论的中心问题是：荡涤邪心，透悟本心。本心、真心是其心性论重点，本心、真心又被称为心之体。

姬志真在《云山集·心赋篇》中对心体做了一个赞述：

> 伟哉！一窍虚通。八面玲珑，珠璨玄虚之上，丹圆宝鼎之中，混乾坤为一体，夺造化与同功。无象无私，若春阳之及物；不留不碍，如秋月之行空。

在这篇才华横溢的赋中，姬志真借用八面玲珑，丹圆宝鼎，春阳及物，秋月行空等形象词，生动地描述了心体的玲珑透剔，虚通玄妙，无滞无碍等特性。从而给出了心体的一个总体面貌。

与姬志真的上述做法稍有不同。王志谨在《盘山录》中又分别使用云、风、山、水、天、地、虚空等七种自然物，从七个方面来表征真心的各种相状：

> 且如云之出山，无心往来，飘飘自在，境上物上，挂他不住，道人的心亦当如此。

首段以云这一飘然无碍的物相来象征心体的无滞无住，自在圆融。以云表征心，是取本心无住无碍这一特点。次一段又以风喻本心：

> 又如风之鼓动吹嘘万物，忽往忽来，略无疑滞。不留影踪，草木丛林碍他不住，翛然过去。道人的心亦当如此。

忽往忽来，来去无踪的风正象征心体的微妙玄通，捕之不见，放之无形。以上两喻都是用形象的语言来说明心体的玄与妙。

又如大山巍巍峨峨，稳稳当当，不摇不动，一切物来，触他不得，道人之心，亦当如此。

第三段以雄伟的大山表征心体的静定状态。心体当其静定时，就如大山一样沉静恒定。任何东西都无法搅扰。关于本心的恒定。《盘山录》另一处也做了阐述："修行之人至如炼心应事，内先有主，自在安和，外应于事百发百中。何者为先？何者为后？从紧处应，粉骨碎身，惟心莫动。"

第四、五两段则以水、天二物来表本心之澄湛、包容两个特性。

又如水之为物，性柔就下，利益群品，不与物竞。随方就圆，本性澄湛。至于积成江海，容纳百川，不分彼此，鱼鳖虾蟹尽数包容。道人的心亦当如此。

以水的澄湛表喻真心的本真。以江海容纳百川拈出心体不即于物，不离于物。

又如天之在上，其体常清，清而能容，无所不覆，于彼万有，利有不害。道人之心亦心如此。

这一段取天体的清、利、表心体的湛、慈。

第六段借大地复活万物，无常无偏。喻心体之至正大公："又如大地之宁，寂然不动，负荷万物，无常无偏，道人之心亦当如此。"大地宁静寂然，负载万物，公正无私。此即象征心体静正湛寂，至大至公。

最后，以虚空喻心体，带有总论的性质：

又如虚空，广大无有边际，无所不容，无所不包，有识无情，天盖地载。包而不辨。非动非静，不有不无，不即万事，

不离万事，有天之清，有地之静，有日月之明，有万物之变化，虚空一如也。道人的心亦当如此。

上列六种自然物，风、云二物是比喻心体的无碍圆融；水、天二物表征本心的澄湛包容；山与地则象征心体安静寂然，如如不动。六种自然物分三组分别表征心体澄湛、静定、包容无碍等三个特征。而最后以虚空做结语，从总体上描述心体的各种相状。最终以不有不无，不即万事不离万事这种"空"的状态点出心体的最深层规定。

一般来说，全真道喜借用自然物的特性来描述心体、性体的基本特征。盘山派惯常使用的喻物有：月（秋月），珠、丹和上述《盘山录》提及的七种自然物。在婉志真的《云山真》中常有心珠、心月、性珠、性月之称。如"性月光辉普，心珠照应圆"等等。考其中之故，大约是因为本心、本性玄妙莫测。用一般的叙述语言无法捕捉，即所谓言思路绝，语言道断。再加上中国古代的证论逻辑很不发达，而这种笼而统之的比喻式说明与一般的定义规定相比，反倒更容易把握本心，本性的基本特征。

盘山派虽惯常以自然物的各种特征比喻式地描述心体，性体的一般特性，但也不是完全逃避正面的规定。这种正面规定使用频率最高的概念是空和虚。

盘山派以空、虚这两个概念规定心体，空与虚是其定义心体的基本语汇。《盘山录》中有两条可资说明：

或问曰：心无染着，放旷任缘，合道也未？答云：起心无着，便是有着；有心无染，亦着无染，才欲静定，已堕意根，从任依他，亦成邪见。无染无着等是医药，无病药除，病去药存，终成药病。言思路绝方始到家。

或问曰：若到清静无为处是彻也未？答云：此以体言似是而非也。至于端的处则不可言，不可思，不可以知知，不可以识识，妙绝名言，方始相应。不即动静，不离动静，岂可以无为清静而是之哉？

以上两条都带有十足的异教味道，是地道的禅宗货。传统道教在讨论道、心这类概念时大都把清静无为做为证道、修心的第一意，甚至有些经典干脆就以“清静”命名，如《太上清静经》。全真道的马丹阳一系也提倡清修，以清静二字做为教门的本旨。然而盘山派却对早期全真道的清修宗旨做了反叛。按照盘山派的内丹修炼理论，以清静二字炼心，实际上是破有不破无。清静只是治心的医药，炼丹的炉灶，病愈药除，丹成灶无。若是执着于清静，以清静即为证悟，这就是堕入圣贤魔，在心理上与禅宗和大乘佛教空宗的有无双遣，踪迹皆无的第一义相比，未免棋输一着。因此，盘山派引进佛教的“空”来深化传统道教对心的阐释。这就把心体的内蕴向深处掘入一层。当然“空”这一概念，虽然是大乘佛教的独创，但空之理境却不能归为大乘佛教的专利。因为凡是精神修炼，倘若真有所得，总会有某种不可思议，难以名状的对实体的神秘体验。姬志真在《云山集》中就说明这种体验是为儒、佛、道三家共同具有：“为道为儒为释，水月镜中一影。皆从此处传来，迭甚黄冠圆顶。”这种心理体验实际上也是古今中外各民族宗教修炼中共同存在的现象。

在中国古代，哲学家们对此也有论述。《老子》、《庄子》两书中，道家先辈们使用惟恍惟忽，恍兮忽兮等模糊词表述这种证悟的境象。虽然各种宗教实践在心理体验上有种种差异，但玄妙和不可名状却是它们共同具有的两大特性。这也说明了这种体验在表述上的困难。

佛教在长期的宗教修炼实践中对这种神秘的证悟之境形成了一套比较完善的表述系统。这套表述系统最大的特点就是双破双遮。盘山派吸收了这套表述系统，采用双破、双遮的空来做为揭示本心、本心深层内蕴的一个关键词。

盘山派不仅用空解释心体，而且还使用“虚”，“玄之又玄”等传统道教术语替换空。《盘山录》中有一条可以反映这方面的情况：

> 修行之人心地平稳，事不能动便是个不动地面。万尘染它不得便是个清静地面，露出自己亘初法身，分分明明承当得底，便是个圆明地面。凡言地面皆有边际去处，若到无地面，无方所，绝名言处，乃所谓玄之又玄也。

《云山集》有一首名为“空虚”的诗亦可反映这种情况：

> 修行心地要空虚，刹刹尘尘急破除。却显亘初真面目，亦无销灭亦无余。

盘山派虽以空、虚解释本心本性，企图在心性问题上把传统道教理论和禅宗，大乘空宗理论相互融合，但由中我们可以看出，这种融合并不圆满，尚处于初级阶段。总的来说，吸取的地方多，建树的方面少，尚未达到与禅宗平起平坐，形成对话的局面。

全真道主张性命双修，形神俱妙，盘山派虽然也性命连论，但常常以性统命，甚至以性代命。这点和龙门派尹清和的有关思想十分接近。（参见《心性篇》第二章）在盘山派尤其是在王志谨的《盘山录》中及少言命。姬志真《云山集》一书稍有不同，偶然也提及性命双修。如《云山集》载“性命”词云：“动若水，静如山。坐通关戾，默运枢环。有无俱混合，声色莫颟顸。性了易命

尤难。阴阳莫测，坤鬼何干？”

命在全真道的著述中通常与心、性、神相对称，是指与身、精、气等等有关系的物质性的元素。然而，在《盘山录》中，命还有另外一种意义，即所谓命定、宿命之意。命之一词在此种意义上也属中国文化的传统意义。“师（王志谨）因一道人有病普说云：凡修行人饮食有节、动静有常，心神安泰，别无妄作，偶然得病，便是天命。岂敢不受？亦是自己运数之行，或因宿缘有此病魔……”[①]以命定、命运等气命说命，在全真道著述中比较少见。全真著述中大多数场合下“命”的含意都是指与性相对称，与精、气、身有关的物质性实体。全真道派提倡性命双修，这一原则也是教门的主旨之一。但在盘山派内丹修炼的理论中，“命”之一词形同虚设，是典型的重性轻命论。这也是盘山派与全真道其它各派形成鲜明对照的一个特点，在全真道各派中独具特色。

所谓修性，落到实处也就是治心。因为，在盘山派心性论中，本心本性都是指的同一种实体。明心亦即见性，两者是同一步工夫。虽然如此，但在盘山派著述中经常使用的术语是心而不是性。“修行之人尘心顿歇，俗虑消亡。孤然显出自己元本真宗，便是从来先天的主人，自承当得逍遥自在，种种法界一时透彻。”[②]《云山集》中则以诗吟“无心”：“忻然有乐非真乐，乐极哀来为有心。莫名无心哀乐尽，光明一道古犹今。仙凡一例具体问，记取元初作么生。”另一首吟“神仙”的诗则这样写道：“神仙莫向外边寻，止是元初一片心，洒落万尘笼不住，立教大地变黄金。”题目为“拂尘”的诗中又说道：“修行大抵要修心，削尽尘缘万虑泯。露出亘初灵底物，不须知觉不须寻。”[③]从以上引证中我们可以明显看出，盘山派把精神修炼问题完全归结为本性的彻悟。按照这种理论，所谓成仙做圣即是本心的豁然醒悟，然后

"独露常常真个人，万劫轮回顿超越"。居于此，盘山派把天堂、地狱都和人心挂起钩来。认为："古人立教，天堂地狱，出自人心。心行所为，冥然相应。"[4]

把精神修炼问题归结为本心的醒悟，这在王重阳思想中也有萌芽。王重阳说过："心本是道，道本是心。心外无道，道外无心也。"[5]又认为所谓超越三界是心超而不是身渡："欲界、色界、无色界，此乃三界也。心忘虑念，即超欲界，心忘诸境即超色界，不著空见即超无色界。离此三界，神居仙圣之乡，性在玉清之境。"[6]虽然如此，但王重阳的基本思想还是主张性命双修，性命融合。他在创教时为教门立下两个主要大旨：一是三教合一，另一个是性命双修。性命双修中有关性的修炼和心紧密相关，这是显而易见的。因为修性终究要落在人心这一主体上。但王重阳另外还有命功，如《重阳真人金关玉锁诀》、《重阳授丹阳二十四诀》等讨论的"肘后飞金晶法"、"芦芽穿膝之法"等皆属命功。

性功、命功的最终目的是要性命融为一体，然后显露本命元神。此种功法又被称作阳神出壳，最终凭借阳神这种实体逃脱阴阳之数，位列仙班，天庭系籍。所以，应该说正统全真道追求的最终目标不仅仅限于明悟心性，而是要在明悟心性基础上跨进一步，以性合命，证得胎仙不死之果。因此，显而易见，经过性命双修证得的实体，与单纯的明心见性显现的心体、性体还是有些差别的。

对于此种差别，全真大师丘处机用阴阳二性予以区别。认为前者所证的实体称阳神，后者则称为阴神。"又曰：性体真空，方于正念。清风曰：'若不到真空，阳神难出'。师（丘处机）曰：未到真空，阴神亦出不得。难处做过，乃功行耳。"[7]按照全真道的传统理论，阳神与阴神这两种不同的实体存在着基本的区别。

其中最重要的区别就是：阳神有六种神通，阴神只有五种神通。阳神的六种神通为：天眼通、天耳通、神境通，他心通、宿命通、漏尽通。阴神与阳神相比缺少漏尽通这种基本性能。除此之外，阳神与阴神还有其它诸种区别。对比，我们将在比较篇第二章予以详细分析。

在早期全真道各派的著述中，对阳神、阴神二者的区分及其联系等问题的讨论并不充分。这也充分说明了早期全真道命功方面的探讨还比较薄弱，在传授方面更是秘密。这种状况直到后期全真道融合南宗以后，在南派命功理论的刺激下才有所改善。

虽然命功的修炼自有程序，自有奥妙，但在修炼命功的过程中自始至终都离不开心性的锻炼。在性功与命功二者之间，存在着密不可分的联系。按照全真道的一般看法，性功与命功的关系应以性功为主，命功为辅，性功是命功的先决条件，命功是性功的最终完成。只有削尽尘缘，显露亘初真灵，神气才能相见，性命才能合一。我们从下面两条资料可以看出心性修炼在全真内丹修炼中的重要性。

> 于清风问曰：不离方寸如何？师曰：此真难言难说，待尔心上除了一分有一分功，除了十分有十分功，除了九千九百九分只有一分不除，不名清静，直须除尽，坚贤向汝心上校勘。自有真师来度。⑧
>
> 住行坐卧，莫把心王恼，向上机关，更不许愚迷便晓。积功累行，慧眼突然开，芝草秀。大丹成，作个仙无老。⑨

全真道虽然主张性命双修，但是，在性功与命功二者之间的关系中性功居于主导地位，精神修炼从性命方面来说是以性制

命。以命合性，正因为如此，全真道讨论得更多的是性功方面的问题。心性的讨论在早期全真道各派中显然占有一个比命更为重要的地位。但在盘山派中这点表现得尤为明显，甚至有以性合命，以性功替代命功的趋势。

心 与 境

真心、本心虽然是全真道讨论心性问题的归宿，但是明悟本心还必须磨尽尘心。《盘山录》云："顽心不尽，依旧轮回，欲要换过此心，不论尽夜，时时刻刻，动里静里把这一片顽心裂教粉碎去，方可受用。"《云山集》中"流心诗"则言："心田荆棘剪除平，火枣交梨二树生。此物本然无少剩，空花削落自分明。若珠若鉴圆而静。如玉如冰洁又静，莫道又玄传不得，活机时复向人呈。"

盘山派炼心讲究两个方面的功夫。一是就心炼心，提倡看念虑未生与既生两个方面相结合的双重工夫。从观照念虑未生时心的本然状态，到念虑既生时察其邪正，泯邪存正，归复本心等皆属于就心炼心的内容。

"或问：如何是真常之道？答云：真常且置一边，汝向二六时中，理会自己心地，看念虑未生时是个甚么？念虑即生时，看是邪是正？邪念便泯灭，正念则当用者。"[①]察念炼心，是就心炼心，以正心制服邪心。但盘山派更注重另外一种炼心法，即以外界事、境炼心。

盘山派认为，炼心并不是要逃避尘境，与外世无涉，单纯躲在宫观中理会自家心地。心并非空洞、抽象的实体，而是与尘世相互关联的实在。心不离事，事不离心。据此炼心就必须在外

境中炼去尘心，显露真心。

盘山派在讨论炼心问题时，虽然一般都与事、境联系起来，提倡事中炼心、境中显性。但也必须看到，本心、真心虽存于事、境之中，与外境互不相碍，但又不是随逐外境，在滚滚红尘中浪荡。本心、真心这种不即于事，不离于事的存在状态也是心的现实存在状态：

若在万尘境界中，来去滚缠，虽相应和，要自做得主，不一向逐他去。事不碍心，心不碍事，如护眼睛，但有纤尘，合眼不受。如此保护，久久见功。但心有受，即被他物引将去，便作主不得。⑪

不曾于境上炼心，虽静坐百年，终无是处，但似系马而止，解其绳，则奔驰如旧也。⑫。

关于如何于境中炼心。王志谨举丘处机在磻溪修行的一个实例来加以说明。据说丘处机昔年在磻溪修炼时，半夜常有虎豹在修炼场所出没，他感到有些恐怖，次日便想在周围筑一道藩篱。可转念一想，这种境况是最好的炼心之资，如何在这种境况下却害怕起来转而寻找遮护，那么，生死之际怎么办？难道生死大关也能回避得了吗？想到这儿，他的恐惧顿消，兀兀腾腾，任生任死，求得了解脱。在盘山派看来，丘处机此举即是以境炼心的典范。

王志谨还用他自己炼心的经历说明炼心必须以外境为背景，在外境中炼心。倘若单纯以静为心，不理人事，在没人处寂寞孤坐。这样只是机械地强制人心体，用此法把握的心体只是僵物一团，一碰上外境变化即坏缺。因为如果不与外境相滚缠就很难锤净心之尘垢，显露真心本体。只有经过千锤百炼，透出

的真心本体才是闪烁真金，活活泼泼，体用双全：

师云：往昔在山东住持终日，杜门不接人事十有余年。以静为心，全无功行，向没人处独坐，无人触着，不遇境不遇物，此心如何见得成坏？便是空过时光，若天不利物则四时不行，地不利物则万物不生，不能自利利他，有何功德？⑬

由以上盘山派论事与心的关系上我们可以看出，他们关于心与事的看法与佛教华严宗、禅宗颇为接近，显见是吸收了佛教的有关思想内容。

盘山派提倡境中炼心，由此进一步把方外与方内，此世与彼世结合起来。从而表现了很强烈的入世倾向。本来道教自起源起即具有佐治的传统。但从修炼心性的角度把此世与彼世结合起来，从而肯定尘世行为的价值，这在道教史上还不多见。盘山派对尘世行为的肯定主要表现在肯定尘世外境对修炼心性具有工具和媒介的价值：

修行人修心为主，逢着逆境欢喜过去，遇着顺境，无心过去。一切尘境干已甚事，凡在众中虽三岁小童不敢逆着，不敢触犯着，常时饶着一切人逆着自己，触犯自己。常是忍者，忍过饶过，自有功课。一切在处安稳，一切境界里，平常过去，更为动心处，向诸境万缘里，心得安稳，更不沾一尘，净净洒洒，昼夜不昧，便合圣贤心也。⑭

由此可见，从炼心方面来看，顺境、逆境都有价值。遇着逆境，心地欢喜；逢着顺境，无心过去。总之，在顺境、逆境中反复锤炼心地，无论是顺境还是逆境，在一切境界里都平平常常，不为所动，直到心地安稳，一尘不沾，净倮倮的。只有这样，才算是达到了真心境界。在《盘山录》中另有一处以雕木圣象为喻，认

为真心的境界就应该像雕木圣像似的，无心于毁誉荣辱，但又不像圣象，只是死木一块，毫无生气。而是通灵显圣，活泼泼的。“师云：修行之人收拾自心如一尊雕木圣像坐于堂中，虽终日无人亦如此，幡盖簇拥亦如此，香花供养亦如此，往来毁誉亦如此，惟比木像通灵显圣。活泼泼地，明道明德，一切事事物物都不住着也”。[15]此种心境只有经由尘世行为的艰苦磨炼方可透显出来。

盘山派又把这种不即世不离世的修行称为功行。强调把方内与方外的修行互相结合，这在盘山派中有一专门术语叫“功行双全”。所谓功，即是内功。也就是“全抛世事，心地下功”。行即是外行，也就是济物利他。功行双全即是内外双修：

> 或问：如何是功行？答云：合口为功，开口为行。如何是合口为功？默而得之，无思无虑，缄口忘言，不求人知，韬光晦迹。此是合口为功也；如何是开口为行？施诸方便，教人行持，利益群生，指引正道。是开口为行也。[16]

盘山派（亦包括全真道其它各派）讲外行，肯定外行在心性修炼中的价值，并且认为功行积累的浅深直接影响到得道的迟速，甚至仙阶的高低。

> （祖师）既得四师真，复以弟、侄、子次之。丹阳为弟，谭为侄，长生长春则子也。后四师真成道亦有迟速，丹阳三年半，长真五年，长生七年，长春师父至十八、九年……各验其所积功行浅深，故排次有等级，而成道有迟速也。[17]

盘山派在功行修炼中建立起一套处世行为准则。这套行为

规范包括诸如恳心低下，断绝人我，施诸方便，利益群生，忠孝仁慈，恭谨至诚等等。姬志真在《云山集》吟“实德”、“实行”两诗中大体概括了这套行为规范：

实　德

才生一德鬼神知，元本良心不可欺。
济物利性忘取舍，从人屈己事谦卑。
私邪偏见寻常拨，忠孝仁慈上下移。
恭谨至诚无谄曲，人天何处不相宜。

实　行

后己先人谦又谦，常怀本分自清廉。
利生接物仁无失，契理明真义亦兼。
莫幻骄邪惊世俗，休生诡辩诳闾阎。
本行德业能深积，向上机关不用拈。

这套行为规范不单为盘山派所独有，也是全真道各派所共同认同的。我们由此中可以看出其中融合儒家道德观念的明显痕迹，但与儒家道德观相比，这套行为规范又确实具有自己的特色。全真道徒以这些行为规范为准则，在社会混乱、政局动荡、纲常荡然的金末元初维系了社会稳定，给中国传统文化保存了一线生脉。

正是围绕明心见性这一核心问题，盘山派讨论内功外行的同时也讨论了善恶问题，认为行善直接关系到成道，做恶则必然堕落地狱，并以心的状态为参数界定善恶，把善恶问题与本心的

修炼相结合。《盘山录》中有两条：

道无言说，惟指善恶，善则成就无上出世因缘，有天堂无地狱；恶则堕落无边苦趣，有地狱无天堂。

或问曰：如何是善恶？答云：一切好心皆为善，一切不平心皆为恶，人不知之善为大善，人不知之恶为大恶。善恶都不思处，别有向上事在。

余英时先生曾据此把新道教（主要是全真道）这套具有入世倾向的伦理与韦伯的新教伦理进行比观。认为两者在大体倾向上相类似，即：两者都肯定入世苦行对宗教修炼的价值。（请参考《士与中国文化·近世中国宗教伦理与商人之精神》）余英时先生并据韦伯的观点，认为在加尔文教和路德教中也建立了同样的入世伦理："路德也好，加尔文也好，他们也仍然把此世看成是负面的，是人的原罪的结果。但他们不再主张以躲在寺院中静修的方式来舍离此世，相反的，他们认为只有入世、尽人的本份才是最后超越此世的唯一途径。"余先生并根据新道教，尤其是全真道的有关资料，批评韦伯对东方宗教知识的欠缺，而把入世修行看成是清教伦理的专利。他说："韦伯在讨论清教伦理时，认为劳动是西方教会所特有的苦修方法，不仅以东方宗教恰形成最尖锐的对照，而且也是世界一切寺院戒律所未有。这一论证是适得其反，我们当然无法苛责韦伯。不过我们必须由此领取一个极深刻的教训：即他的'理想型'（idealtype）研究方式本身实涵有极大的危险性。"⑱

通过把西方的清教伦理与东方的新道教伦理（尤其是全真道）进行比观，余先生由中得出独特的结论，这种比较研究法值得我们好好学习。但是，我们也必须注意到：他在这种比较研究

中所得的结论并不全面，他对韦伯的批评也显得过于轻率。

盘山派虽然建立起一套行为规范，讨论善恶问题，扬善遏恶，表现出浓厚的入世倾向。但我们也必须看到，他们的入世是为了修行。世间的道德行为（全真道意义下的道德）并没有其自身独特的价值意义，道德的价值只有与证悟本心相联，才能建立起来。同样，外行也是为了完善内功，入世是为了出世。讨论道德伦理的最终归结点并非要达到至善，而是落脚到善恶都不思处，落实到向上事。至于世俗行为本身价值在盘山派大师们看来是极其有限的，甚至可以说只有消极的意义。从下面三条资料中即可明见：

> 若曾炼心，体如虚空，亦无恶、亦无善。无丝毫挂碍处作主得，则祸福着他不得，因果捉他不着，便是个出阴阳壳的人。[19]
>
> 修行人外缘虽假，不可不应，应而无我，心体虚空。事来无碍，则虚空不碍万事，万事不碍虚空。如天地间万象万物皆自动作，俱无障碍。若心存我相，事来必对，便有触拨急过不得，撞着，嗑着便动自心，自心既动，平稳不得，虽作苦终日，劳而无功也。
>
> 师云：夫为道者，抱朴含淳，潜通默运，除情去欲，损损存存，于物无私，作事明白，曲己从人，修仁蕴德。丝毫之过必除，细微之功必积。是非两泯，心法两忘，向上之机自然达矣。[20]

上引的三条资料皆说明功行的落实处是一念不生，湛然虚无的本性。功行两者在盘山派看来如同通向本心、真心的两条通道，目的都是为了证悟本心。显露真性。使本心，真生脱倮倮

净灵灵。所以，只有活泼泼的真心才有终极的积极的价值。只有在这块意义背景的衬托下，尘世道德的价值才能最终建立起来。至于尘世行为，无论多么纯粹，都只有荃蹄的意义，做过即要忘却。这种情况也是由盘山派的真心内容所决定。因为，他们所主张的真心即不是善，也不是恶，而是超脱善恶，与善恶都不相关的另一种类型的实体。因此，按照锻炼真心内在逻辑这样推论下去，只要不动心起意，行善做恶的价值都相同。盘山派行善止恶的主张充分说明了生存环境，思想背景对他们的影响。显而易见，在盘山派心性论中，功与行的地位并不平衡。功行之间是以功为核心，行为附翼。道德与本心，尘世与天国二者，道德与尘世的修炼都是通向本心与天国的媒介。而在早期全真道的另一派龙门派中，行的地位就大大上升了，尘世道德的价值得到了积极肯定。

心 性 道

性在盘山派心性论中占有一个独立的地位。盘山派使用性这一概念通常具有实体，真体等意义、这就是所谓真性、本性。对此，我们由以上论心的诸篇中可以看出性的这种意义和真心是相同的。

盘山派有时也在另外一种意义上使用性。如：以人气禀根性的利钝来谈的"利钝之性。""修行之人性有利钝，性钝者，不可坚执，宜住丛林，低下存心，与达理明心的人结缘"。[②]所谓利钝即是人禀气的清浊。这里涉及到的是人的气性，即由气方面决定的性。气性这方面的内容在盘山派心性中没有展开，讨论得

更多的是另外一个层次的性，即做为实体的性又名真性、性体。

盘山派认为性也有体有用。这说明性和心一样在心性论中具有独立的地位。《盘山录》中有一条语录谈及性之体用：

> 或问道：视听食息、手拈、足行，心思是性否？答云：道性不即此是，不离此是。动静语默是性之用，非性之体也。性之体则非动非静，非语非默。古人有言，大道要知宗祖不离动静语默。若认动静语默为性，便是认奴作主。主能使奴，奴岂是主哉？

《云山集》"见性"诗中亦云：

> 在耳能听，在口有辞。拈手动足，瞬目扬眉，个中人知不知？由君驱使，更何疑？若将见处为真实，即堕旁门第二义。

以上两条讨论性的体用问题都认为性体与性用之间的关系是不即不离。动静语默是性体之用，性体在人身上表现为在耳能听，在口能言，在手能动，在足能行，在心能思等等人的各种行为活动之中。性体虽然存在于人的视听语默思等各种活动中，但如果据此就断定控制人的视听语默的现实主体就是真性的话，那就大错特错了，就犯了认奴作主，本末倒置的错误。因为按照盘山派心性理论，在视听语默思中另有真体存在。这种真体乃是非动非静、非语非默，双破双遮的真空。这与我们前面谈到的以空释本心意思相同。

盘山派又把真性称为金丹："或问曰：道家常论金丹。如何即是？答云：本来真性是也。以其快利刚明，变化融液。故曰金；曾经锻炼，圆成具足，万劫不坏。故名丹。体若虚空，表里莹彻，不牵不挂，万尘不染。辉辉晃晃，照应无方。"②这种直接以

真性名丹的说法表明盘山派讨论精神修炼时在相当深的层次上接纳了心性问题。以心性理论来解释说明精神修炼过程，这有两方面的意义：一方面丰富了心性哲学的内容，另一方出也深化、拓宽了道教精神修炼的视野。

从以上讨论真性、性体的内容来看，盘山派以空释性，以性(真性)释丹的方法明显地吸纳了大乘佛教和禅宗佛性论方面的内容。盘山派也以混成一词解释性，以宇宙未辟时的混成无分别状态做为真性性体的主要规定内容：

> 或问曰：识得一，万事毕。又有云：抱元守一，则一者是甚么？师云：乃混成之性，无分别之时也。既知有此，即堕于数，则不能一矣。一便生二，二便生三，三便生万，如何守得？不若和一也无。故祖师云，抱元守一是工夫，地久天长一也无。这个一也无处却明出自己本份来，却不无也。

上面提到的混成之性、本来真性都是在实体意义上使用性这一概念。性是元初真体，是精神修炼所要达到的目的。

性这一概念单独使用虽有独立的意义，但盘山派并不经常使用性这一概念。他们大量使用的则是"心"。在涉及到心性者的关系时，一般都用动静来喻心性。这样看来，心静定时即是性，性动时即心。于是心性实际上又是同一个实体的不同存在的状态。《云山集》即有："静乃性而动乃心"一说。在这种意境下谈心性，性便是源于道的真实实体，心则相当于情。这样谈及的心就没有终极实体意义。而性则是实体。《云山集·心赋》中载："性本于道，情生乃心。聚根尘之渊薮，领善恶之喉衿，念念迁流，往不停面今不止；新新嗣续，动斯显而寂斯沉。"《云山集》吟"真性"诗中亦云："拟议形容已失真，才经唇吻落根尘。一源

始发头头是，六户分光刻刻新。圆应枢环皆造妙，拔回关捩自通神。幻成仆隶知多少，谁是元初旧主人。”这首七言律诗吟的就是性体圆应玄妙，拟议即乖，不可言表。

性有体有用，心也有体有用。《盘山录》中有两条讲到心的体用：

> 喻如人心之用，在目为见，在耳为闻，在口为言，在心为思，在手为拈，在足为行，所用不同，心体无别。
>
> 师云：这个有体有用，没尔我，正正当当的真心，自从亘古以来，未有天地之前禀受得来，不可道有，不可道无。古今圣贤，天下老道皆得此然后受用。千经万论，乃至一大藏经只是说这些子。上天也由这个，入地也由这个，乃至天地万物，虚空无尽际亦是这个消息主宰。

由以上两条合观，心的体用也和性的体用相似，讲的都是本源真体和真体的动静作用。在这种意义下心和性可以同论。心即性，性即心。心体、性体不过是表达同一个真源本体的两个不同的名词。名虽二，实即一。

盘山派有时又用阴阳二概念讨论心，在这种用法上阳就是真心、本心，阴则是人心、邪心。《盘山录》也有两条：

> 谓此一心本无定体，在阳则明，在阴则暗。熟境不存，无为清净，性珠明了。
>
> 但凡心上起一毫头许利欲恶心便属阴壳，有一毫头许善念便属阳壳。在阴则有恶报，在阳则有善报。

以上两条都是用阴阳二者论心：心念善则是阳，心念恶则是阴。炼心从阴阳角度看就是惩恶扬善，淘尽阴恶，归至阳善。阴尽阳纯则无阴，若无阴相对，理所当然也就无阳。既无阴又无

阳，当此时心既无善念也无恶念，一念不生，则出离阴阳，不在五行。返复为本心之纯然真体。

真心、本性又称本来面目、元本真宗、清净本源、元本真灵、真宰等等。这些词实际上都可以用一个词来概括，这个词便是"道"。真心、本性、元本真灵、本来面目都是道的代名词，心体、性体和道都是指谓同一个玄妙的实体。由此盘山派的心性论最终归结到心、性、道的三合一，关于这方面，《盘山录》中直接的或间接的资料都很多，在此不妨列举两段：

顽心不尽，依旧轮回，欲要换过此心，不论昼夜，时时刻刻，动里静里把这一片顽心裂教粉碎去，方可受用。元本真灵与天地相似。然后静也是道，动也是道，开口也是道，合口也是道。更待别求甚么？便是个脱洒里道人也。

大道理幽深，迷人颠倒寻。去身浑不远，惟是本来心。[23]

心性、性体与道既是一体三名，由此证道成仙都归到明心见性这段工夫。明心即见性，见性即是证道。既然实体同一，功夫自然也是同一段。盘山派讨论的道既有体证上的实体、真体意义，又有本体上的意义。道既是修炼体证的实体。又存在于万事万物之中，为万物所共同具有。因为道也是心性理论体系的核心概念。"或问曰'万形万状各各不同，怎生一体同观得？答云：天是道，地是道，万物皆是道，彼亦是道，此亦是道。形象虽殊，道无不在。"(《盘山录》)《云山集》赞道诗中亦云：

浩荡神光彻太虚，主张高厚定元初。

大包宇宙极无外，细入毫芒光有余。

万象斡旋通造化，群生出没赖吹嘘。

物情不许通消息，动植飞潜各自如。

道与心、性之间还存在另外一种关系，这就是：心性源自于道，心体、性体皆从道里禀受而来。“问：如何是自己本份上事？师曰：只这主张形骸底一点灵明，从道里禀受得来，自古及今，清静常照，更嫌少甚？”心性虽源自于道，但现实的心性并不等于道，现实的心性囿于形体局限而与道相间隔，由此生出种种烦恼障碍，这就如同《云山集》吟“形昧”一诗所说的一样：

元初朴入此形囚，冗冗劳生不暂休。般弄骨骸呈伎俩，簸扬尘土贩何楼。是非丛里争开口，人我山前竞出头。只待鼻绳吹不动，髑髅宁拈到荒丘。

可见，本心、本性由于形气的拘囚，不得不在尘世转转劳攘，修炼即是炼去形体习气所染，复返本心道体。《盘山录》把心性的这种锻炼喻之为炼矿。石矿如同现实的心性，未经锻炼只是顽石：“置之大冶洪炉，炼去滓秽。分出真物，既以成金，不复为矿。修行人亦复如此，将从来昧蒙染着之心便如同顽矿。以志节为大冶，以慧定为大匠，殷勤锻炼，一毫不存，炼出自己本初无碍底真心。”[29]

道、心体、性体虽然都是对“元本真灵”这一终极实体的不同表述，但三者侧重点有所不同。道是从本体与实体双重意义上对终极实体的指谓，是终极实体最充分的表述。而心体、性体则是从修炼角度而论，是经过精神修炼从人心中锻造分离出的真心实体。那么，盘山派的道、心体与性体其真正实质是什么呢？实际上它们是虚空，是善恶都不思处的向上事。这正如《云山集》吟“大道”一诗所云：

大道无形体若虚，肯心于此著工夫。

云收月出青霄上，一段光明何处无？

另一首题为“道性”的诗也说：

明朗不是物，了了亦非心。浩浩通天地，冥冥贯古今。有无常显化，生灭妄浮沉。神思莫能测，声闻何处寻？

严格地说来，追询“道是什么”是不太明智的。这是因为道是不可言、不可思、不可以知知，不可以识识的。终极的道体言思路绝，是语言无法表达的。盘山派吸收了大乘佛教的空和传统道教的虚这两个词予以规定。其实，这两个词也不过是一种虚拟。说道、心体、性体是空，是虚，充其量只是标示道体的不可言说性，其中并无任何实际内容。因此，从指谓，定义的严格意义上说等于什么也没说，大乘佛教进一步用有无、非有非无、非非有非非无等肯定否定双遮双破的方法。试图给出一个反衬式的解释，这种方法与传统道教以虚、无两概念的否定式规定相比又要前进一步。

道不能用逻辑、思维、语言追询，不能靠给出一个思维的实在去追询道之义蕴。而只能用体验、用生存去追询道。一句话，只能用像道那样生存，与道合一这种成为道的方法去捕捉道。像道那样存在就是回复到人的本质状态，克去现实人生的种种悖道行为。这个过程也就是心性修炼过程。所以，心性问题实际上也具有存在论的意义。由此可见，盘山派（包括全真其它各派）把精神修炼的重心放在心性问题上，实际上是抓住了全部问题的关键。因为像道那样生存，去“是”一个道，其核心的意义就是本心、本性的证悟。通过心性的脱然醒悟，使人存在的全部价值发生彻根彻底的倒转，随即在深层的存在意义上与道合抱，道即我，我即道。用盘山派的话说就是：“不论昼夜，时时刻刻，动

里静里把这一片顽心裂教粉碎去”，然后动里静里，开口合口，触处皆是道。因此，盘山派对道的讨论落实到心体与性体就得出这种结论：证道即是明心见性，发生生死醒悟。盘山派并不着重如何在语言上完善表达技巧和手段，他们所着重的是如何去“是”一个道，而不是如何去说一个道。

注　释

①②④⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑲⑳㉑㉒㉓㉔　《盘山录》参见明《正统道藏·太玄部》卑字号。

⑤　《重阳真人授丹阳二十四诀》参见明《正统道藏·太平部》交字号。

⑥　《重阳立教十五论》参见明《正统道藏·正一部》桓字号。

⑦⑧　《真仙直指导语录》参见明《正统道藏·正一部》数字号。

③⑨　《云山集》参见明《正统道藏·太平部》兄字号。

⑬　余英时：《士与中国文化》第467页，上海人民出版社，1987年12月。

第 4 章

后期江南全真道性命双修心性论

元世祖忽必烈南渡统一中国以前，南宋的道教主要是正一教和北宋张紫阳创立的内修南宗。全真道其时在南方并没有什么影响。随着元的政治统一，全真势力也开始向南扩张。全真的南侵，引发了道教南北二宗的交锋。在儒、释、道三教融合的大趋势下，道教南北二宗自身也开始融合。在融合的过程中产生了一批道兼南北、学贯三教的杰出人物。他们中的代表有两位：一位是李道纯，另一位是陈致虚。李道纯和他领导的教团，以南宗的内修理论为基础，吸收全真道的三教合一的思想，从精神修炼的角度讨论心性问题；陈致虚则本守全真家风，以北宗理论为根据，同时接纳了南派的证命工夫，进一步完善了全真派的性命双修体系。经过这两方面努力，元代中后期全真道开始形成以心、性、神、意、虚、身（统括精、气）等为中心的一套概念范畴。这套概念范畴系列以修证仙道、与虚空同体的目的，以性命双修的途径来讨论内修过程中的心、性问题及性命神气及其关系问题，从而形成了与理学、禅宗颇为不同的新道教心性论。这套概念体系奠定了整个明、清全真道心性论的基本框架。在全真道的心性论中具有典型意义。当然，他们讨论的幅度并不仅

仅限于纯粹的心性论，目的也不是为了建立一套心性理论体系，而是以性命混融为核心讨论修性养命过程中的心性问题。

李道纯在《中和集》中先从总体上给出了这套概念范畴：

全真道人，当行全真之道，所谓全真者，全其本真也。全精、全气、全神方谓之全真，才有欠缺，便不全也；才有点污，便不真也。全精可以保身，欲全其精，先要身安定，安定则无欲，故精全也。全气可以养心，欲全其气，先要心清静，心清静则无念，故气全也。全神可以返虚，欲全其神，先要意诚，意诚则身心合而返虚也。是故精气神为三元药物，身心意为三元至要。

这段论述，由精、气、神引出心、性、身、念、意、虚诸范畴。自此，后期全真心性论的主要概念范畴完备大具，并且概念与概念之间互相关联形成了一个首尾相贯的概念范畴体系。以下我们以心、性、神、虚为核心，以后期全真道派著作为基点，具体分析这些概念的内在含意及它们之间的内在关系。

心

后期全真道主要从精神修炼的角度来讨论心的问题。首先他们吸收了理学道心、人心这种二分一体的思维架构，把心做二种区分：一是妄心或人心、尘心；二是本心、道心或照心。他们也和理学一样，坚持一心说，认为妄心和照心，人心和道心并不是两个相互分离的实体，道心、本心并非另一个实体而是寓于人心、妄心之中。妄心灭绝，照心自然呈现，人心断灭，道心自然

也就昭著。不过，晚期江南全真道和理学不同，他们认为人心、道心，尘心和本心的区别并不是天理、人欲之别，而是在于动静之分。李道纯在《中和集》中说：

古云：常灭妄心，不灭照心。一切不动之心皆照心也，一切不止之心皆妄心也。照心即道心也，妄心即人心也。

由此可见，李道纯认为静就是照心、道心的存在境界，动则是妄心、尘心的存在境界。他的以静字界定照心、道心做法与全真道的终极概念"虚"形成呼应，并使照心、道心贯通于"虚"体。

人心、妄心又名喜怒哀乐之心、贪恋爱欲之心、利名情妄之心、才能好胜之心、聪明见解之心等。在这种意义上的心，有时也用"念"来替代。这种意义上的心和念主要是以现实个体存在的各种情感为其主要内容。所谓修炼以境界而论就是以心制念、复返本心。全真道的所谓本心就是心的一种虚静澄湛状态。

1.本心即道

澄静虚寂的本心实际上就是对终极的道从境界上予以规定。后期全真道讨论本心问题大多是与"道"这一概念结合论述，主张本心即道。晚期全真道著作《玄教大公案》有："心即道兮道即心，不劳思想别追寻。"《中和集》也说："以道观道，道即心也。以道观心。心即道也。"这两段所讲的"心"显然都是指本心。认为本心与道在理境上相互切入。不过，我们在此需着重指出后期全真道"心即道"命题有其特指的意义：心即道是指心与道二者在理境上的合一，而并非如理学、禅宗一样在实体上的切入。

"本心即道"的思想宋儒程颐亦尝论及。程颐说："心即性也，在天为命，在人为性，所主为心，实一道也。"又言："心与道，浑然一也。"另一大儒陆九渊也有类似的思想，他以理做为道

的内在规定，因而主张心即理："人皆有是心，心皆具是理，心即理也。"[①]又："万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙无非此理"[②]。

后期江南全真道徒大多出入儒、禅二家。李道纯对理学、禅宗心性论素有研究，陈致虚的佛教、禅宗理论造诣也很深。因此，从理论上说，全真本心即道的主张和理学、禅宗有相承关系。本来，从全真内丹修炼的角度来说，本心和道虽然可以贯通，但是二者却绝对不能同一。"道"是全真道表示实体的概念，内丹修炼就是回归道体。全真道倡性命双修，认为只有性命互融互合，交结一体，才能结成大丹，返归道体。而单纯地明见本心，只是从境界上领悟了道体，并没有在实体上"是"道(即绝对合一)。因此，明见本心，在大多数全真道徒看来，只是性功的终极境界，性功完成以后，还要辅之以命功，才能达到阳神出壳，与道合一。正因为如此，全真道徒才讥斥禅师，认为禅师以明悟本心做为最后的了达是：只见阴神不见阳神，因而万劫修炼也难跻达圣位。倘若以本心为道，那么，道、禅就无区别，阴神、阳神也无分别的必要。全真道认为这是违背性命双修基本原则的。全真道徒之所以提出心即道，一方面是受到禅宗、理学心性论的影响，另一方面也是因为明见本心的确是性功的主要目标。而全真性功又在整个内丹修炼中居于主导地位。

2.心与神

全真心性论特色之一便是用"神"来解释"心"。隋唐以前，道教讨论内修(精神修炼)问题时很少使用心性这类概念，一般都用精、气、神等概念来讨论。宋元时期，为了应付来自禅宗、理学双方的挑战，参与心性问题大讨论，全真道(另外还有道教南宗)在原有的概念基础上receive纳心性概念，以精、气神阐释心、

性、命，同时也吸收禅宗、理学的心性论，发展出了自己一套独具特色的心性论。这套心性论首先就是以神释心，内容包括以下几层：

第一，"神藏于心"，心是神之舍。（语出《中和集》）在中国传统哲学中，心、神这两个概念的意义本来比较接近，二者只不过是因为各自对偶的概念不同，因而才呈现区别。一般来说，神对形而言，心对身而论。《荀子·天论》载："形具而神生。"南北朝哲学家范缜则以"质"、"用"范畴阐释形神，他说："形者神之质，神者形之用。是则形称其质，神言其用。"③北宋大儒周敦颐在《太极图说》一书中也以形神合称："唯人也得其秀而最灵，形既生矣，神发知矣。"上述这些都是形神合称的例证。

心这一概念在中国古代哲学著作中一般具两种意义：其一是从宇宙论而言，在此种意义上"心"一般与"物"对讲；其二是从生命个体而言，在此意义上"心"与"身"对偶。从宇宙论角度讨论的心是做为创生宇宙万物的最高实体；从个体生命层面提及的心却主要是做为人身的主宰器官，一般具有思维功能。《管子·心术》称："心之在体，君之位也；九窍之有职，官之位也。"汉代哲学家董仲舒在《春秋繁露》中亦言"身以心为本"。但是，在中国古代哲学中，哲学家们有时也交错使用形神、心身概念。如荀子即云："心者形之君也。"④荀子上述所说就是心与形交合使用。

全真道讨论的心概念主要取上述的第二意，即以心对身合论。但是，我们也必须看到，全真道心概念具有贯通宇宙论的潜在趋势。因为心经过修炼就能显见道体，再经过命功锻炼就能最终复归道体，与道同归于一。所以，全真道论心实际上潜在地兼具两种意义。

全真道又以心神合言。按照这种使用方法，心比神大，神居于心中，心是神宅舍。有必要指出，这时使用的心、神都是对个体而言，指谓的是对个体具有主宰功能的心、神。以心、神合言，汉儒扬雄亦有先例："或问神，曰心。请问之，曰潜天而天，潜地而地。天地，神明而不测者也。心之潜也，犹将测之，况于人乎？况于事伦乎？"⑤

第二，虚心养神，心明神化。"虚心养神，心明神化。二土成圭，采而饮之，性圆明也"。⑥李道纯在注《道德经》"三十幅共一毂，当其无有车之用"这一段时说："毂虚其中，车所以运行，心虚其中，神所以通变。故虚为实利，实为虚用，虚实相通，去来无痴。"⑦这里所说的心相当于人心，神类似于本心。本心的虚明能实现神的灵妙。一般来说，全真道主张心神合用。心用来指谓现实的主体，是表征主体的概念；神则是人心虚寂后而显见的真体，因而是被用来指示真体的。从一人之身来说，当心神合用时，神是指人的终极本质，即人的通灵显圣的最深一层；心则指人的次极本质，指人通灵显圣的潜在可能。在上述意义上，神与本心的意思比较接近，使用神是为了强调它灵妙活泼的功能，而用本心则强调心的虚静状态。所以，两者还是微有区别的。全真道对心、神的这种合释和上引扬雄的论述颇为不同。扬雄论心神二者时，神是做为对心的灵妙不测功能的描述词被使用，因而它只是一个形容词，并不是表述实体的概念。可见，从实体的角度结合心神的确是全真道的一大创造。

第三，万神总主于心。陈致虚《金丹大要》认为："心为一身之君主，万神为之听命，故能虚灵知觉，作主生灭，随机应境，千变万化，瞬息千里，梦寝百般。"这里所用的心与前面的本心又有不同，主要从功能的角度来界定心，指的是现实的人心，强调心

的知觉作用。从认知角度描述心在全真道著述中比较少见，因为全真道讨论心并不是出自认识论的兴趣，而是从内丹修炼的角度，把心当成是复归道体、修炼仙道的现实主体。由此可知，在全真道的心性思想中不会开出认识论体系。

全真道把心、神概念如此结合。心诚如上述综合了人的各种知觉功能。那么，神又具有何种意义呢？

神这一概念按照后期江南全真道的看法是受制于心的，多指人心的局部功能。在这种意义上又可说心是主神，具有一种实体意义。(这里所用"实体"一概念取西哲斯宾诺莎文中所用之意即指个体事物)相比之下，神只具有功能意义。从局部功能角度把神与心分开是传统道教的一个创造。《黄庭经》一书即把神分为："上部八景神、中部八景神、下部八景神"等等，并认为各部神都承担着不同的职能。陈致虚吸收了传统道教的这一思想，认为："神名最多，不可枚举，上部八景神、中部八景神、下部八景神，身中九宫真人，又有元首九宫真人，金楼重门十二亭长，身外有一万八千阳神，身内有一万八千阴神。"⑧上述所论之神虽然主要是就其承担的各种不同功能而言，但是，人们从中可明显见以实体化的趋势。宋代大儒程颐曾嘲笑过道教的这种说法："释氏与道教说鬼神甚可笑，道家狂妄尤甚，以至说人身上耳目口鼻皆有神。"⑨

通过上述三层的解释，心与神就自然而然地联系起来了。但心神的这种结合，使得另一概念——"性"的位置难以确定。神和性有何内在联系呢？它们之间的微妙区别又如何？它们在心体中如何共存？这是下面一小节中所要解决的问题。

3. 心、神、性

全真道用神来解释接纳心时，也讨论了性的问题。心、性、

神三者的意义既互相接近，又有相当细微的差别。从全真道整体范畴系列中看，心、性、神三者基本上是平列的。三者都是双关概念，都是指谓现实存在的主体(尘心、识性、阴神)，又指谓现实存在的本体(本心、真性、元神)。但后期全真道徒在具体使用这三个概念时并不条分缕析，区分得十分清楚，而是常常交互作用。如此做法使得三者之间产生了各种复杂的联系。具体说来，大致有三层关系：

第一，在心、性关系上全真道主张心自性生。《中和集》载："性在心先，心自性生。"《玄教大公案》亦载："心自性生，即知性乃心之未始。若夫欲明本然真性，必先息心。"这里所讲心性关系是从发生角度来谈，从时间上说，先有性，后有心，性在心先，所以要明了本然真性只有从心上下手。心自性生也包含了另一层意思，即性是心的本体，心依赖性体产生，所谓修炼也可以说是消去人心，显出性体。

第二，性在心中，本心即性。"心虚澄则性本圆明，性圆明则无来无去"。⑩"心潜性生，犹流归水止。"⑪性虽在心先，但即是以心为居宅，心体、性体实指同一个实体，并不是在人心之外另存在一个性的实体。之所以言心谈性，是由于论述的角度不同。谈性者多从本体的根源的角度出发，谈心则从发用的、现实的角度而言。然而事实上，心体的澄明虚静的状态也就是性。在本心的虚湛中，心即性，性即心，两者是二而一，一而二的。修炼便是息人心、复本性。直到超越来去流止与虚空合一，这才是了性的原本意义。全真道有时也以外修的名词术语砂汞来比喻心性。如《中和集》所说："心中之性谓之砂中汞。"在这里，砂即指心，汞指性，汞本来是砂中的提取物，以汞喻性，便是说性是心的精粹。

第三，“性乃心之主”。（出自《中和集》）性为心主，这里的心是指人心、欲心、尘心，性是指真性、本性。以真性统治人心是精神修炼的目的。澄心见性、心路断绝，性天自然莹洁。

由以上论心性诸说，又牵引出心与神之间的各种复杂关系。因为，按照全真道的心理论，性与神都居处于心中，性在心中，神也以心为宅舍。所谓炼心，既是以神（元神、真神）统制心，又是心潜本性，以真性主宰心。由此可见，性与神都和心有着密切的关系。由这种共同的关系我们可以推知，性、神二者无论在内涵还是在外延上都非常接近。从整体上看，心、性、神做为三个表征主体与真体的概念，其内在的联系的确很微妙，概括起来可以区分出下面两层意思：

首先，“性与神同系乎心。”（语出《中和集》）性与神都联系着心，因此，只有心才是修炼的主体。性（真性）与神（元神）都是经过修炼以后才存在的实体。性与神都是对心的虚明湛然状态的两种侧重不同的描述，假若无心，那么性与神便无着落。

其次，“虚其心则神与性合”（语出《中和集》）。以心为根基，通过制心而炼神，心定则神全。神一旦完足无缺，那么真性自然莹洁。由全神到了性，实际上是同一步工夫。晚期江南全真道另一个杰出代表牧常晁在《玄宗直指万法同归》一书中概括论述了心、性、神三者关系：“或问：性、神、心三者同异？答云：性者，寂然不动之真空也，神乃真空之中妙有灵通者。性之神所以感而通也。心者，性之枢，神之机也。枢机静则性神安，动则性神摇，虽曰二用，不离一体，性不自灵，神灵之也，性不自通，神通之也。安其性，存其神，心也；万物莫不由心焉。”

综上所述，神与性在晚期江南全真心性论中属于同级概念，二者都是对真体的两种侧重不同的描述。之所以要使用两个词

是因为神是传统道教惯用的表示实体的概念，而性则是因经过唐宋禅宗的倡导而新崛起的本体概念。全真道继承传统道教的修炼理论，又企图与禅宗及理学对话，所以就用神来规定性。我们由此也可看出全真道融合禅宗及理学的痕迹。由上两点论述可以看出，本心、本性、元神都大体类似，只是描述重点稍有不同，所以才一体而立三名。

4．心与情、意

什么是情？全真道在这个问题上基本继承了传统文化的说法："喜怒哀乐爱恶欲，情也，因意而有。"⑫在晚期全真道著述中，"意"、"情"常常联用。"情"和"意"有密切的关系，"情"是因为"意"感外物而产生的，有七情之分。而"意"则是就总体而言，无具体分类。全真道有时也以天干地支、四方五行这一解释系统来解释其范畴体系，在这种解释系统中，"意"在天干地支中属于戊己，配中土，色尚黄，又名"胎意"。胎意又谓之黄婆："四象五行，意为之主宰，意无偶自是一家。"⑬意有时也作"真意"讲，在此种情况下，真意具有本心的含意。"意"和"情"和"心"都有着密切的联系。笼统地说，"意"、"情"俱指人心，是人心的代名词；"真意"、"胎意"则指本心、真心，是表示真体的概念。具体说来，"心"发"意"，"意"发"情"，三者具有相生的关系。"心"是"意"的根源，"意"是"情"的根源。有时全真道也把"道"略去不讲，只讲"心"与"情"，在这种情况下，"心"又是"情"的根源："思虑念意根心也，因事物而有。"⑭所以，修炼既是澄心定意，又是情泯于心。"意"澄定则真心现，情泯灭即本心显。另外，意与神也有紧密联系："欲全其神，先要意诚，意诚则身心合。"又："炼神之要在于意，意不动则二物交并，三元混一，而圣胎成矣。"⑮以上两处使用的意，都是炼神的主宰，真意、诚意是通向元神的必

由之路。

5. 身与心

全真道主张身心相合，性命双修。所以在讨论心的问题时必然要涉及到"身"。《中和集》载："全真至极处无出身心两字，离了身心便是外道。"又："或问：如何是丹成？曰：身心合一，神气混融，情性成片，谓之丹成，喻为圣胎。"所谓修炼，就是身心不动，身不动则气定，心不动则神凝气结。从身心方面看，修道也就是身心合一，合之又合，直至身心纯一无二，到这种境界丹道也就完全了。

> 如何是烹炼？曰：身心欲合未合之际，若有一毫相挠，便以刚决之心敌之，为武炼也。身心既合，精气既交之后，以柔和之心守之，为文烹也。此理无他，只是降伏身心，便是烹铅炼汞也。[16]

全真道也用天地、魂魄、乾坤、马牛、阴阳、铅汞、坎离、男女、乌兔等来比喻身心，借以进一步阐明内修的理论："所以天魂地魄，乾马坤牛，阳铅阴汞，坎男离女，日乌月兔，无出身心两字也。[17]"身"包括精与气，之所以拈出"身"字，主要出于炼精、炼气的需要："炼精之要在乎身，身不动则虎啸风生，玄龟潜伏，面元精凝矣。"[18]由此看身心并不是幻身肉心也，这两概念有所特指，身并不是指人的外形躯壳，而是微妙难见的元精元气，即所谓历劫以来清修身、无中之妙有。心即先天先地的元神，本有中真无："予所谓身心者，非幻身肉心也，乃不可见身心也。"[19]又："身者，历劫以来清静身，无中之妙有也。心者，像帝之先，灵妙本有之真无也。"[20]讨论身心的终极目的，无非是要解决修炼的问题。修炼身心方法在于虚静：

收拾身心之要在乎虚静，虚其心则神与性合；静其身则精与情寂。意大定，则三元混一，此所谓三花聚，五气朝，圣胎凝。[21]

性

1.真性与识性

性也有“本来真性”、“本然慧性”、“本然真性”和“血气禀赋之性”、“习染俗气性”、“识性”等两种区分。因为全真教讨论性并不是为了理论和道德的目的，所以关于后者并没有深入的研究，而“本来真性”等因为直接关涉到精神修炼问题，所以讨论得较为充分。

《中和集》中有两条对性的直接论述：“夫性者，先天至神、一灵之谓也。”又：“人之极也，中天地而立命，禀虚灵而成性。”这里对性的两条定义式的描述，都是用“先天至神”、“虚灵”来界定性。在《中和集》的另一处，李道纯又引用了全真教主王重阳的一句格言式训导：“神是性兮，气是命。”这说明性的本质即是神。

所谓“神”、“先天至神”、“虚灵”都是表明性与神的相互沟通，性体即通神体，都是至虚之妙，灵通无方。性既是虚灵玄妙之体，所以有时干脆直接称为“大丹”、“金丹”：

圣师云：本来真性号金丹，四假为炉炼作团。是知大丹者，真性之谓也。[22]

又：金者，坚也，丹者，圆也。释氏喻之为圆觉，儒家喻

之为太极，初非别物，只是本来一灵而已。本来真性，永劫不坏，如金之坚，如丹之圆，愈炼愈明。㉓

真性虽然就是大丹，但一般人的真性却往往混杂在血气禀赋之中，受习染俗气的沾污，因而必须加以锤打锻炼，炼弃识性显明本性。"下愚执僻心茅塞，上士虚中性玉纯，识性空无明本性，凡人了达即真人。"㉔只有了达真性才能无来无去，与虚空合一。性体虽通神体、虚体而神妙无方，但单是明见心性并不能使性体与虚空合二为一，必须使性与命合，性命兼达，才能形神俱妙，与虚空同体。否则，"只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣。"㉕

2.性与命

王重阳说："神是性兮，气是命。"㉖李道纯进一步论述道："命者，先天至精，一气之谓也。"由此可见。命即是指先天精与先天气。后期全真道有时也提及命运的"命"，但不多见。命这一概念在后期全真著述中主要含意是精气。全真道强调性命双修，性命归一、形神俱妙是全真道的一贯主旨，也是全真道区别于禅宗的一个显著特点。"炼丹之要性命两字，离了性命便是旁门。各执一边谓之偏枯。"㉗

在全真道内丹修炼理论中，性和命之间有着不可分割的联系。《中和集》说："形无命不立，命无性不存。其名虽二，其理一也。"又："性无命不处，命无性无本，性命一圆融，自然隐乎此"。㉘性与命之间的关系若用现代科学语言表示。性好比是软件，命似硬件。命是性载体，性是命的奥秘。性中贮存着命的全部密码，当然这种区分只是在开始修炼时才能成立，到修炼结束，性命混融合，性即是命，命即是性。"盖道之精微，莫如性命。性命之修炼。莫如归一"㉙。后期全真道有时又用"有""无"来阐释性、命之间的关系。性被称为真无，命则被称为妙有，性命

合一即真无、妙有融而为一。

> 本然慧性真无也，真空慧命妙有也。真无妙有融于未始，乃太极未肇，父母未生，一真实相，是谓玉虚妙体、清静道身。无始之始也。[30]
>
> 又：有与无，性与命，同出而异名。同谓之玄，玄之又玄，有无交入，性命双全也。[31]

晚期全真道和早期龙门派一样，认为修炼仙道有两条途径。这两条途径是相对不同天赋人而言。一是上根大器。这种人在修炼时可直接了性而自然了命；另一种是根器浅薄的一般人。必须先了命后了性。前者是生而知之，后者学而知之。“学道之人夙有根器。一直了性，自然了命。此生而知之也。根器浅薄者，不能一直了性，自教而入，从有至无，自粗达妙，所以先了命而后了性也。此学而知之也。”[32]由了性而了命实际上是顿悟，由了命而了性则是渐证。顿悟在全真道的修炼中通常只是一种假设。他们注重的是了命与了性的双重证悟。由了性而了命，由了命而进一步了性，了性与了命之间交互推进，直至达到性命双全，混融一体的境地。我们在全真道论述修炼的每一步工夫中，可以看出，了性实际上贯穿于精神修炼的始终，所谓了性实际上就是制心、只有制服尘心，欲心才能显见本心性体。

3. 性与情

性命混合换一个角度来说也是以金合木、以情合性。全真道以四方五行合配性情魂魄意。按照这种配合规则，情即配金配西方，以数称则为“四”：“西四、金也，我之情也。”[33]而性按照这种配法则属木，谓东方，以数算则是一。“故木喻魂喻性”。在全真修炼理论中，性、情常常被对举。《中和集》说：“性情谓之夫

妇。"因此，所谓修炼也就是灭情复性。《中和集》中又有把性情合比喻为金木并：

> 或问：如何是金木并？曰：情来归性谓之交并。情属金、性属木。可见，情归性，同时也就是空情见性。只有空情见性才能照见本来，复归本根。
>
> 性寂情泯，照见本来。抱本还虚，归根复命，谓之丹成也。[34]

晚期全真道有时也以龙虎来比喻性情，配之于《周易》的震、兑二卦，喻以人心的魂魄二物。"震为龙为魂。总而言之性情也。"[35]在这个意义上，性情又与身心发生联系。《中和集》以心统魂神，以身统魄精。使魂魄二物分别寓于心身之中。

总之，性情、身心都是后期全真道论述修炼问题时所使用的不同概念名词。修道证仙，既可以名之为性情相并，又可名之为身心、阴阳相合。两对范畴在具体论述过程中往往互相沟通。

后期全真道借用外丹锻炼中的龙虎二词替换内丹修炼中心性这两个概念。这就使龙虎二概念又具有另外一层意思。龙虎二字分别指谓存于心身之中的两种不同物质之素——阴阳。

> 龙乃阳中之阴，主生，故兴云致雨，润泽万方，而其中之阴能杀者也；虎乃阴中之阳，主杀，故呼风哮吼，常有杀心，而其中之阳能生者也。[36]

必须注意的是，这里所说的阴阳，与传统道教指谓的阴阳二气的实体概念有所区别。实际上，阴阳各指人体心肾中两种不同的物质要素。陈致虚认为人体阴阳二物的显现交并直接和心的存在状态密切相关："盖念虑绝则阴消，幻缘空则阳长。故阴尽阳纯，则金丹药熟。"[37]

神

1. 元神与思虑神

神在全真道教的精神修炼体系中，是与心、性同列的一个概念。与心、性这两个概念相比，神在晚期全真道著作中使用的频率更高、讨论得也更详细。在整个范畴体系中，神处于醒目地位。而且神和性、心、虚都相互贯通，形成了一个一本直贯的概念系列，而神显然是这个系列中的轴心。

晚期全真道使用神这概念在不同语言环境下具有不同的意义。首先，神具有实体上的意义。神指神体，这种神体是不生不灭的永恒存在，是宇宙万物变化的根基。"物之大者，终有边际。惟神之大周流无方，化成天地，尤有加焉！由其妙有难语，故字之曰神"。[38]《中和集》也言："不生不死，神之常也"。又赞语："大哉！神也，其变之本也。"这几句所提的"神"显然是指实体意义。在此意义上使用的神和另一个实体概念虚相互贯通："神本至虚，道本至无"。[39]内丹修炼不外乎是炼神返虚，使神体、虚体合二为一。"或问：何谓七返？曰：七乃火之成数。返者，返本之义。只是炼神还虚而已"。[40]

从实体意义上讲的神是全真道神这一概念的主要意义。除此之外，神有时也与形对举，在这种意义上，神就是指心的各种功能："夫神者，妙万物而言，依形而生。"[41]神虽依形而立，是形的功能。但是在论及形神的关系时，晚期全真道又认为神为主，为母，形必须听命于神。"神乃身之母，神藏于身，喻为母隐子胎"。[42]另外，从修炼的角度分析，神还有种种不同的区分，诸如

先天神、思虑神、元神、识神、阳神。

先天神又名元神。是与思虑神，识神相对的一个概念。先天神从修炼的角度命名，是精神修炼的实体。思虑神则是日常应用之神。先天神、思虑神是本心、欲心、真性、识性的另外一种表达法：

> 今以先天地之神而言，其神号无位真人，佛云纥里陀耶佛……成仙、成佛必要此神方得。此神之功，能驱用四心神、四智神、八识神，又能使之变化。[13]

先天神又名："无位真人"，"西来真面目"，同时也与五行相配，称为"真金"："或问：何为真金？曰：金乃元神也。历劫不坏，愈炼愈明，故曰真金。"[14]按照这种说法。真性（本性）、元神即是同一个实体。说真性、说元神只不过是叙述时所侧重的方面不同罢了。

元神、思虑神并非两个独立的实体。二者实是一而二，二而一的关系。"元神凝则思虑之神泰定"。[15]所谓修炼从神的角度看，便是用先天之神统制思虑之神，然后先天神与先天气混融一体，继而阳神出壳，最后还归虚无。

2. 元神与气（精）

神与气是道教传统修炼理论中一对比较重要的概念，同样也是全真道范畴体系中的一对中心概念。全真道讨论元神、先天神，不仅仅局限于炼神、制神，而是要神气相融相合，最终神、气相交，结出虚无灵妙之圣胎。"先以神入乎其气，后气乃包乎其神，神气相结，而意则寂然不动，所谓胎矣。"[16]神、气也就是性、命，有时也叫形、神。

与神一样，气也有各种不同的区分，有先天气、后天气、阴阳

气，又有与精合称的精气等等。后天之气与先天气有本质区别，后天之气生于谷，由胃而生：“今以后天地之气为言，此气生于谷，胃得谷而生气。”[43]这种后天地之气并不是全真道讨论的重点。因为这种气与精神修炼没有什么本质联系，与此有重要关联的先天之气。先天之气直接与精神修炼有关。先天之气是修炼的真种子。先天之气与先天精有关，宝精则能益气。“人惟保精则气裕，气裕则精盈，精与气相并。气聚则精盈，精盈则气盛”。[44]精，按照全真道修炼理论也有先天、后天之分。后天之精属于阴。宝惜这种精并不能长生、超生，只能健身益寿；而先天精则直接与元气相滋养，先天精属阳，是炼精化气的真种子。“须此先天地之精属阳。圣人修炼为丹者，此也；其后天地之精属阴，人若宝之，惟能健身益寿而矣。”[45]

所谓修炼，其终极目的虽然是元神出壳、与虚空相合，但要达到炼神还虚还要经过炼精化气，炼气化神两步工夫，通常也叫三关。“或问：何为三关？曰：三元之机关也，炼精化气为初矣，炼气化神为中矣，炼形还虚为上也”。[46]而炼精的关键在于身。身体不动，元精自然而然凝结：“炼精之要于身，身不动则虎啸风生，玄龟潜伏，而元精凝矣。”[47]所谓身不动，并不是机械的不动作，而是身心双定，神不外驰。

元精虽与阴精相对，其实也不是另有一个实体。元精至纯就是元气，元气至清即是元神。依其清纯、混浊似有三体，其实到极处是一体三名。之所以分别为三者，只是由于工夫锻炼的深浅。“所谓三品者，乃元神、元气、元精。不有不空，无声无臭，恍惚玄冥，元无定体。三者本一，一体三名。”[48]元精经过锻炼便化成元气、先天气，先天气又名祖气，其最大特点是虚无真一，没有形质，属于阳性。“祖气者乃先天虚无真一之元气，非呼吸之

气。”[illegible]先天之气根源于虚体：“惟先天真一之气，可炼金丹，乃是虚无中来。”[illegible]先天之气虽然源于虚无，但却很微弱，故有“一点真阳”之称。必须对它进行温养、沐浴、培植、壮大，然后才能灵妙而复归于虚。另外，按照四方、五行的配合系列，金属水，配北方，数为一：“北一，水也，我之金也。”[illegible]精与身（形）有着密切的关系。“精乃身之主身者。情之系，精与情同系乎身。”[illegible]身心、性命精、气、神不过是从三个不同侧重点，用三套不同语言叙述同一个实体。

总之，元精、元气、元神的本质都是虚体，所谓修炼不过是三者相合，使其更纯粹、旺盛而已。元精、元气、元神在本质上虽是一而三，三而一，但真要实现现实的三位一体，还须经过严格的锻炼。《全真直指》用形神二元相合的程度简妙地表达了修炼过程，此过程共分为七步：

第一、形神相顾，入道初真。●○
第二、形神相伴，名曰得真。○●
第三、形神相入，名曰守真。○●
第四、形神相抱，名曰全真。⦿
第五、形神俱妙，与道合真。●
第六、形神相舍，名曰证真。○
第七、普渡后学，以真觉真。

以上七步工夫以形总摄精与气，以形神的合一程度来衡量证道的深浅。最后以虚空同体，普渡群生做为修炼的终极。

虚

虚在全真道心、性、神、意、身、命、精，这一整套概念体系中起了归结作用。它既是整个系列终极的最高概念，同时也贯通于每一个概念。用儒家的术语来说，它是一个太极。做为太极，它是一个终极的概念，但是同时，心、性、神、意、身、命、精等又各有一太极。虚是概念体系始点与终点的统一，也是本体、工夫的统一。

1. 虚体

虚首先是创生宇宙万物的实体，天地万物赖之以开辟、化生。道即是虚，虚即是道，道是虚名，虚是实体。《中和集》说：

> 是知虚者，大道之体，天地之始，动静自此出，阴阳由此立，万物自此生。是故虚者，天下之大本也。

虚存在于太极、阴阳、万物之先，宇宙万物依赖虚而有生机。虚也称太虚："问：太极未判，其形若鸡子，鸡子之外是甚么？曰：太虚也。"[32]由此可见，虚、太虚也是宇宙尚未开辟、太极尚未分判之判的存在状态。太虚不仅在时间上先于宇宙万物，同时也是宇宙万物的本真状态。

虚有时也与静合称为虚静。晚期全真道认为虚静是天地的本来形象：

> 虚者，天之象也；静者，地之象也。自强不息，天之虚也。厚德载物，地之静也。天地之道惟虚与静。[33]

所谓精神修炼，就其终极意义来说，就是炼去人伪、物伪，复归虚之本真。所以也说"归根复命"，"还其本初"："所以脱胎之后，正要脚踏实地，直待与虚空同体，方为了当。"[59]又"或问：何为了当？曰：与太虚同体谓之了当。"[60]

后期全真道主张与太虚同体，认为虚体是证道的终极归宿。李道纯更主张虚体虽融然至静至深，但仍有迹可循。终极了证应该打破虚空，连虚体这个终极实体也一并抛弃。由于这种主张，李道纯在《中和集》中赋诗道："三五混一一还虚。返虚之后虚亦无。无无既无湛然寂。西天胡子没髭须。"因此，后期江南全真道主张做两步工夫，一是凝神入空寂。为了证虚空；二是融神出空寂，连虚空亦抛弃。"湛然常寂者，凝神入空寂也，寂无所寂者，融神出空寂也。"[61]通过这样一出一入，修士们就如天马行空，无挂无碍，从而获得最大限度的自由和解脱。如此境界则不可言说，不可思议。

2.虚与空

虚在全真道的著述中经常与空联用，合称为虚空。所谓虚空，即是以空来解释虚。虚的意义很微妙，用日常语言很难解释清楚。虚并不等于无，也不是什么都没有，一片死寂，而是一种无具体形象的滞碍、纯之又纯、精之又精的存在状态。这种实体的存在状态，用三维空间中表达存在的概念例如有和无（存在和非存在）是无法包容的。因为虚既不是存在，又不是存在的失落——非存在。它根本超越存在与非存在，存在于存在与非存在之外，与二者了无关涉。这样，我们用语言就无法说清虚是什么。甚至说它是虚也是强名，因为这不是"是什么"的问题。

按照全真道理论，虚即是如如不动，又是了了常知，既是常清常静，又是至觉至灵。这种貌似神秘的实体只有通过精神修

炼才能把握。而在语言表述上，只好借助于类似矛盾的辩证表述，即双破双立、双遮双诠的方法。这也是全真道借用空来解释虚的根本原因。因为除了佛教的空以外，在传统文化中再难找到一个类似的概念来诠表。神、性、心（本心、本性、元神）有些接近于虚，但都有牵缠的痕迹。谈心说性，都只是合虚之筌蹄，济渡之津梁，不能执着心性。了悟虚体即是仙、圣真。

虚之又虚，静之又静。身心两忘，气融神定。一片玉虚，天心光莹。复未生前，谁凡谁圣？非真非仙，非心非性。本无可言，亦非可证。寂然诚诚，中中密印。[52]

全真道虽然经常用空来解释虚，但是虚并不完全等于空。虚与空二者尽管很接近，但二者之间仍有很微妙的差别。空体通过心悟性觉即可达到。而对全真道来说，这种证悟只是一种类似于"生而知之"的假设，并无任何现实意义。何况单纯的明心见性只是出阴神，阴神是空，但不是虚。阴神只有虚的境界，但没有虚的神机，缺乏活泼的功能。而虚则具有空之静，又有神之不测之机。"到这里纤芥幽微悉皆先照，至于如如不动，了了常知，至觉至灵，常清常静，真常之道至是尽矣。"[53]《中和集》也说："虚者无所不容，静则无所不察。虚则能受物，静则能应事。虚静久久则灵明。"全真道有时也用"道"来包容虚，以虚之体括道之名。"故夫道也，非形非相，不色不空。物物全彰，人人本具。乃天地未始之大象，父母未生之至灵，不属思求，非从言会。盖道无定体，心妙无方。"[54]

虚既是本体也是工夫。因此，虚贯通于精神修炼的每一个环节。同时，它也是沟通整个范畴体系的核心概念。做为工夫从炼精化气，炼气化神到炼神还虚的初、中、上三关，其归结点都

是虚。从修炼的始点元精来看，其本质即是虚，是至静至虚中的一点真阳。元气的本质也是虚，元神更是与虚接近。从本体和工夫的双重意义上，虚与心也相互贯通：

> 圣人之心虚明空廓，湛静圆辉，如悬宝镜，物来则照，物去则空，未有色相好丑，心愈虚，万里洞然，岂不简妙。⑮

修心的工夫即是空心息情，无心无意，而心的原始境界就是虚明空廓。由此，本心即通虚体。

本心即是如此，真性自然也无差别。真性通虚，我们在上文引述《中和集》有关性的定义时已有说明。对此，《中和集》中认为：人是禀虚灵以成性，真性的本然状态也就是虚灵之体。因此，真性通虚体是很显然的事。真性通虚，做为与真性同列的概念元神也自然无例外。《中和集》明言神本至虚。认为神在终极本源上源自于虚。而全神又可以还虚，重新与虚空合一。

综上所述，虚这一概念既是后期江南全真心性论的最终极概念，又是心、性、神每一个概念的本质。在虚这一最高的终极概念中，后期江南全真心性论得到最充分的展开。

注 释

①② 《陆九渊集·书》参见中华书局，北京，1980版

③ 《太极图说》参见《四库全书》本《周元公集》。

④ 《荀子·解蔽》参见上海古籍出版社，上海，1989年9月。

⑤ 《法言·问神》参见上海古籍出版社，上海，1989年9月。

⑥⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉓ 《中和集》参见《正统道藏·洞真部·方法类》光字号。

⑦㉛ 《道德会元》参见明《正统道藏·洞神部·玉诀类》谈字号。

⑧㉙㊱㊲ 《金丹大要》参见明《正统道藏·太玄部》夫字号。

⑨ 《二程集·遗书》参见中华书局，北京，1981年版。

㉔㉟㊳ 《全真集玄秘要》参见明《正统道藏·洞真部·方法类·》光字号

㉑㉕㉛ 《玄教大公案》参见明《正统道藏·太玄部》下字号。

㉖㉗㉘㉜㉝㉞ 《中和集》参见明《正统道藏·洞真部·方法类》光字号

㊴㊵㊷㊹㊻㊿53 《中和集》参见明《正统道藏·洞真部·方法类》光字号。

㊶㊸㊺㊼㊽㊾ 《金丹大要》参见明《正统道藏·太玄部》夫字号。

51 54 《金丹大要》参见明《正统道藏·太玄部》夫字号。

52 62 64 65 《玄教大公案》参见明《正统道藏·太玄部》下字号。

55 56 57 58 59 60 61 《中和集》参见明《正统道藏·洞真部·方法类》光字号

63 《太上清静经注》参见明《正统道藏·洞神部·玉诀类》是字号。

比 较 篇

第 1 章

存心养性与无心无性

——全真与理学的对峙

宋儒讨论心性问题主要居于伦理道德方面的考虑，他们研讨心性理论是为了探求成圣成贤的内在根据。宋儒居于这种意图建立的心体与性体和全真内炼心性，统合性命的金丹心性论显然具有本质的区别。对于此种差异下面这段论述也许是最简明扼要的概括：理学心性论是为了在道德层面上凸现心体与性体，从而在人的深层意识之中确立起道德主体，而全真为丹心性论则以无心无性的空境做为追求目标，其最终的结果只能是消解心体与性体。虽然二者在内容上有这种根本区别，但由于传统文化大背景的影响，二者在思考方向上呈现惊人的趋向面貌。以下我们围绕心之意义，人心、道心，性与天，中和，主敬与主静等条目对二者从本体到工夫，进行详细的讨论。

心之意义

心做为理学心性论的核心概念，在不同的义理背景下具有

不同的含义。

首先心的基本含义是理。以伦理道德做为心的基本内容这是理学的一大特色。宋儒论心虽各有不同，但对这点却无其异议，不过也必须看到虽然理学家都同意把以仁义礼智为内容的理做为心的基本规定，但在具体论证上却各有不同。陆九渊力主本心说，认心与理为一，心与理二者是至当归一，精义无二。按照他的思想，心与理二者无论是内涵还是外延全部等同。他说：

盖心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。①

又：人皆有是心，心皆具是理，心即理也。②

陆九渊主张心即理，在他的哲学中心与理二者实是异名同义，指谓的本来是同一个实体，这就是天之所与、以仁义礼智为内容的义理。陆九渊本心说还认为：

心只有一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与天同，为学只是理会此。③

陆九渊言心实际上是把心向上向内提，从内在的和超越的两个层面来规定心的内涵。因此心这一概念在他的哲学中既指本体又指主体。从本体的意义看，心即是理即是天道，心、理、道三名一体。“道塞宇宙，非有所隐遁，在天曰阴阳，在地曰柔刚，在人曰仁义。故仁义者，人之本心也。”④从主体方面来看，心只有一个心，陆九渊反对人心、道心的区分，他引用《尚书》的说法阐述道：

《书》云：人心惟危，道心惟微。解者多指人心为人欲，道心为天理，此指非是。心一也，人安有二义？自人而言，则曰惟危；自道而言，则曰惟微。罔念作狂，克念作圣，非危乎？无声无臭，无形无体，非微乎？⑤

陆九渊哲学中的心就是本体的心，心贯通天地人具有超越的本体意味。同样在陆九渊学说中，心与性二者也是混融无间，二位一体。心与性二者既然相互融合，那么情与才等概念也无须分疏。

伯敏云：如何是尽心？性、才、心、情如何分别？先生云：如吾友此言，又是枝叶；虽然，此非吾友之过，盖举世之弊。今之学者读书，只是解字，更不求血脉。且如情，性，心，才，都只是一般物事，言偶不同耳。⑥

陆九渊论心虽然理、心一体，以伦理道德规范做为本心(心)的基本内涵。但他也认为心有体有用，因此心也兼具知觉义。“此心至灵，此理至明，要亦何疑之有？”⑦知觉义的心经过阐发可以由此建立认识主体，从而开出本心的认识论层面的意义。但陆九渊对于心的知觉义谈论甚少，这方面的思想没有得到发挥与阐述。

本心思想早在二程哲学中就有所论及。二程云：

情之未发，乃其本心。本心元无过与不及，所谓“物皆然，心为甚。”所取准则以为中者，本心而已。由是而出，无有不合，故谓之和。⑧

二程虽有本心概念，但这个概念的含义和陆九渊的本心概念相比有很大差异。二程既有本心说，又复主张道心、人心的区

分，因此本心实则相当于道心。在这种意义下，二程也讲："心则性也。在天为命，在人为性，所主为心，实一道也。"主张心，性，道合一。"心也，性也，天也，非有异也"。[9]

二程论心虽有人心，道心之分，但心的基本含义仍然是理。"盖良知良能元不丧失，以昔日习心未除，却须存习此心。久则可夺旧习，此理至约，惟患不能守。"[10]"理与心一，而人不能会之为一。"[11]二程有时也从体用两个方面来分析心，按照这种分析，心之体是指寂然不动，至隐至妙，情之未发状态。二程认为可以用中字予以摹状；心之用则指心体发用，感而遂通状态。根据二程对心的这两种分析，可以合理地推出，心之体实际上是本心、道心和性，心之用则类似于情。如果这样，心就能贯能性、情、本心和人心。但二程并没有自觉地做这种阐发，他们的心性论前后抵触，在逻辑上前后发生矛盾。如程颐认为"若既发，则可谓之情，不可谓之心"。[12]这样心不能贯通于动、静、未发和既发，也难以和心之体用二者内在地统一起来。在阐述心与性、情，人心和道心之间的关系时也没有进行具体细致的分析和澄清。

宋儒中朱子论心最为完备，也最为清楚。在朱子哲学中心有三义：①知觉义。②主宰义。③心具理义。

首先朱子哲学中心这一概念主要是指知觉。"人心但以形气所感者而言尔。具形气谓之人，合义理谓之道，有知觉谓之心"。[13]朱子用了许多灵妙的词来形容心的微妙莫测的知觉能力。心无所不人，无所不包，细如毫芒，心能介入，大如六合，心能包容。"此心至灵，细入毫芒纤芥之间，便知便觉；六合之大，莫不在此，又如古初去今是几千万年，若此念才发，便也到那里，下面方来，又不知是几千万年，若此念才发，便也到那里。这个神明不测，至虚至灵，是甚次第？"[14]朱子论心的知觉义，论之特

详。与象山相比，朱子哲学中的知觉义在心之诸义中所占比重大为增加。因此朱子哲学中心这一概念明显具有认识主体的含义。

其次朱子从身心关系来界定心，认为心对身有主宰的作用，“夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，为主而不为客者也，命物而不命于物者也”。[15]朱子认为心对身每时刻都有主宰作用，心的主宰作用贯通于动静。“心，主宰之谓也，动静皆主宰，非是静时无所用，及至动时方有主宰也。言主宰，则混然体统，自在其中”。[16]心的主宰作用还表现在心对其内部的两个构成因素性与情有统制作用。朱子继承横渠的心统性情说，倡言心统性情。“性是未动，情已动，心包得已动未动”。[17]朱子心贯动静，统制性情的思想，澄清了二程心性思想中心、性、情三者的混乱。朱子心的主宰意义在哲学上赋予了心实践主体的意义。

再次，朱子认为心具理。心具理义依据朱子哲学的生成论自可推论出来。朱子认为心由气与理合成，心之理即性，心具理不仅是心性论命题，而且同时也是宇宙论的根本命题。因此朱子对心具理义阐述得很充分。“心者人之神明，具众理而应万事者也。”[18]“心包众理，万理具于一心”。[19]朱子主张心具万理，因此他对心与性、情的区分非常严格，绝不含混。心具理说为道德实践提供了内在的根据，为伦理道德提供了超越的依据。

综合以上朱子论心诸说，朱子所论之心实兼有理论理性、实践理性即认识实践和道德实践双重主体的含义。如果从道德实践角度来说，朱子同时从内在的和超越的双重层面把心凸现出来。朱子不像象山那样凭借本心说的优势从内在的、超越的层面确立心的实践主体地位，然而所立之心，其内涵反较象山更为丰厚和合理。

与宋儒论心相比，全真道论心虽然有其特色，但内容却不如宋儒心概念那样繁丰。全真道各派论心从总体来看都是围绕着内丹修炼这一主题展开的，心虽是内丹修炼的主体，但依据性功，命功的不同，心在二者中的含义也有区别。由这种区别开出全真道心概念的两层意义：在性功中讨论的心兼括内在、超越两层面，此心既是主体又是唯一实体。从主体意义来说，此心即指心的本然状态，其内容基本上是湛然寂灭的空境界。从性功角度讨论的心可以向上提起，一直提到本体、真体的层次。

全真命功也讨论心的问题，命功中讨论的心是实然的心。心是做为人体的一个脏器，注意的是心脏中的某种物质元素——气（又名龙、木）。全真命功中讨论的心无法上提。对心的这方面探讨，是内丹派心性论的重要特色。

无论是性功修心还是命功炼气，全真心概念都没有认识论方面的含义，因此二者差异是显明的。至于道德方面的含义则无论在早期全真道各派，还是晚期全真道中都占有相当比重，这点与理学心概念形成呼应。

全真道主张性命双修，在性功和命功二者中，性功居十之七，命功居十之三。因此从抽象的、超越的角度讨论的心还是居主要地位。全真性功练心概括起来说就是澄心遣欲，降伏心魔，使之空明湛寂，回到心的本然状态。《真仙直指语录》载马丹阳语："行住坐卧，只要心定，皆是道。诸公休要起心动念，疾搜性命，但能澄心遣欲便是神仙，别休生疑心，此是真实端的语言。"《盘山录》亦载："修行人本炼自心，从凡入圣，出家以来都不肯以心为事，只向他古人言句里搜寻，纸上文字里作活计，寻行数墨，葛藤自缠，费尽功夫，济甚么事？"

全真道徒论心，虽然也有尘心与真心，妄心与照心之分，表

面上看好象也主张心之二分，但实际上真心与尘心是二而一，尘心去尘则成真心。

全真道徒把真心的基本内涵概括为两个字：湛与寂，合言之则为空。全真道的所谓空主要是对心而言，指谓的是心念灭绝，杳然湛然的澄明境界。

> 修行之人多言澄心，不识澄心之理，如何是澄心之理？只要一念不生，性体真空，杳然湛然，似天澄虚不别，是真澄心也。无心可澄是名澄心。[20]

又：

> 师有云：修行人常常心上无事，正正当当，每日时时刻刻体究自己本命元神，端的处明白不昧，与虚空打作一团，如此才是道人的心也，积日累功自有灵验。[21]

心念灭绝的空虽然是全真性功中心的基本含义，但由于全真道自始至终存在着浓厚的入世倾向，这种现象反映到心性论中，于是便认为修心并不是要完全绝念，而是要区分正念、邪念，灭邪存正："或问：如何是真常之道？答云：真常且置一边，汝向二六时中，理会自己心地，看念虑未生时是个什么？念虑既生时，看是邪是正，邪念则便泯灭，正念则当用着。"[22]尹清和《北游录》也有类似的主张："人谁无念，要知念之邪正，所欲去者，邪念耳。学人不知此，多执绝念为是，如依理作用，累功积行之正念亦将绝乎？绝之则又死物也，岂可通于道？"尹清和，王志谨对正念邪念的判别标准比儒家的伦理道德虽更为宽泛，但其基本内容即是以伦理道德为核心。因此有时他们也主张以"至善"、"全善"做为心的基本含义。这种以至善为心的基本内涵的思想和理学心的基本涵义大体相近。由此可以看出全真道的确存在与

理学合流的趋向。但这种思想在全真道并不很一贯，而且也不占主要地位。

早期全真道讨论心的问题，有时也使用体用概念对心做阐述。认为心之体就是人人天生完具的妙本灵源，心之用则表现为人的视，听、言、思等等行为动作。“师云：向上师真所传要妙，行事之际，密付天意，岂可执一端便为道哉？以迹观之，古人用处，各各不同，妙本灵源，未尝有异。喻如人心之用，在目为见，在耳为闻，在口为言，在心为思，在手为拈，在足为行，所用不同，心体无别。”㉓所谓妙本灵源即是真心、真性，此乃心之体，心之用则体现在人的各种感觉活动之中。

在早期全真道中道、真心、真性是同一内容，指谓的都是同一个实体。因此早期全真道论心虽与理学不同，但讨论的思维（逻辑）框架却和二程相同，即心之体为真心（本心），真心、本性、道、理为一。尹志平《北游录》言：“道本无为，惟其了心而已。治其心得至于平常，则其道自生。”尹志平这段话把证道落实于了心，显然其中暗含着本心即道的思想。晚期全真道著作《玄教大公案》则明言天道即本心：“夫天下犹一身，天道即本心。心虚明则天理昭彰，乃知道在自身，向外求则远矣；明在本心，向内观则昧矣。”《北游录》又以理释道，提出“理者，道也”。这些都表明全真论心虽然有别于理学，但其基本的逻辑结构却没有越出理学之外。至于以理解道，更是吸收了理学的实体概念，说明全真道合流理学并不是偶然的附会，而是实有其深层的理论渊源，是一种彻骨彻髓的融合。

全真道论心，心有时也有主宰意义，这种意义主要是指心对身的统制而言。《北游录》言：“治国之道又何异于治身，心即君王，百体皆臣庶也。君治则国治，心治则百体自理。”尹清和这段

语录以身喻国，认心为一国之君，对肢体百骸有统制作用。全真道也认为心主动静，但在具体论述这个思想时和朱子有差别，他们认为心主动静，静为真心，动为尘心，外表看来动静皆为心所主，实则两个心有内涵上的分歧，不过总体说来，主宰义的心在全真心性论中并不多见。

以心、身喻国、君这种思想在传统哲学中经常有出现。《荀子·解蔽》载：

> 心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使屈申，心不可劫而使易意。是之则受，非之则辞，故曰心容真择也。

董仲舒亦言："一国之君，其犹一体之心也。"[24]

如上所说，全真道论心有性功，命功之分，因此相对于性命两种不同的修炼功夫，心也有抽象，实然两层次含义。我们借用牧常晁的理、境这对术语，把抽象的心名为心之理，实然的心名为心之境。心之理如前所论主要是从抽象的义理角度界定心，这种心的基本含义是真心，其境界是湛寂念灭的空。心之境则是从实然的角度论述心，考虑的是心的物质的面。这种心是命功修炼的一项基本要素。从实然角度论心在宋儒中不多见，这是全真心性论的一个特色，故此我们在下面将对之进行详细论述。

全真道认为内丹的命功修炼，其主要机理是人体中精、气两种物质元素在一种特定的精神状态下，通过特定的操作技巧，相互交融凝结，从而由中产生一种新的物质——丹。

丘处机《大丹直指》认为心属火，其中含藏正阴之精(阴气)，

肾属水，中藏正阳真气。内丹修炼就是凭借精神的控制，逆转心肾，水火二气的自然性能。因为按照正常的情况，心属火，火性炎上。心气的自然性能应该向上腾逸；肾属水，水性喜就下，因此肾气的天性则是向下奔发。心气炎上，肾气下走，水火间隔这种现象是人的基本生命机制，由这种机制产生生生死死，不断轮转的人道。全真道认为内丹修炼就是要逆转这种自然造化，通过元神的控制作用，使心气下降，肾精上行，会于中央黄庭部会，于此相交相合，融贯一体，通过这种方法创造出一种更精微的生命物质——大丹。因此全真命功修炼提到的心实质上是指心气。

盖心属火，中藏正阴之精，名曰汞，木，龙。肾属水，中藏元阳真气，名曰铅，金，虎。先使水火二气，上下相交，升降相接，用意勾引，脱出真精真气，混合于中宫。用神火烹炼，使气周流于一身。气满神壮，结成大丹。[25]

龙是心液上正阳之气，制之不上出，若见肾气，自然相合。虎是肾气中真一之水，制之不走，若见心液，自然相交。龙虎交媾，得一粒如黍米形。[26]

精气混融，龙虎交媾，由中取得一种状如黍米的物质，又称黍米之珠。全真道认为这种物质对人体有益寿延年之效，但却没有长生不死之验。龙虎相交只是内丹修炼的初级阶段，要夺得真正的大丹还必须由此再经三百日的特殊锻炼，由黍米之粒变成朱桔之丸"形若弹丸，色同朱桔，是曰内丹。如龙有珠，可以升举，人有内丹，自然长生不死矣。"[27]

从物质层面指谓的实然之心，宋儒也有所论及，但是宋儒论述实然之心和上述全真道的论述相比较差别甚大。二程尝言：

"心，火也。著些天地间风气乘之，便须发躁。肝，木也。著些天地间风气乘之，便须发怒。推之五藏皆然。"[28]这里谈到的心显然就是指做为人体五脏中一脏的肉团之心。理学和全真从这个方面论心主要是吸收了传统医学对于心的看法。传统医学主要是以金，木，水，火，土五行配备五脏心，肺，脾，肝，肾。按照这种配备观则，心属火，肾属水。关于这种思想，汉代成书的《黄帝内经》多有论述。古代医学关于心的思想对中国民众的影响很大。虽然朱子明言："如肺肝五脏之心，却是实有一物，若今学者所论操舍存亡之心，则自是神明不测。"[29]主张区分实然的心和义理之心(操舍存亡之心)。但是朱子对这两种层次的心是否真正能够区分清楚？这两种心是否就毫无联系？这些问题的确值得我们进一步探讨。

早在孟子发表关于心的看法时就主张心有思维功能。"心之官则思，耳目之官不思，而蔽于物；物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者也。"[30]孟子并引用孔子的话，认为心的思维功能微妙难测："孔子曰：操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡。惟心之谓与！"[31]孟子很显然是把心做为人身的一种思维器官，这种器官和耳目等人体器官不同仅在于其神妙莫测的思维功能，现代解剖医学也证明心脏确实参与大脑的思维活动，承担部分思维职责。因此古代哲学谈到心的思维作用及其对于四体的主宰时，确实和做为五脏之一的心脏很难分开。朱子也说："凡物有心，而其中必虚。如饮食中鸡心、猪心之属，切开可见，人心亦然，止这些虚处便包藏许多道理。"[32]可见朱子讲超越的心、内在的心都与实然之心密切相关，是在此基础上提上一截说，目的是要探讨成圣成贤的内在根据。

全真道关于心、性、情三者关系的看法，在早期和晚期各有不同。早期全真道一般认为性和心属于同类同级概念。心有尘心、真心之分，性也有本性、识性两种分别。在心性二分中，真心同于本性，尘心则相当识性。心和性在内涵、外延上大体吻合，而且在具体使用时，心性常交叉使用，有时以尘心对本性，有时则反之以真心对血气之性。如《群仙要语纂集》载丹阳语录即言："行住坐卧，只要降心，使一性常现不昧，止念者，常要觉一切尘念皆是业根，须要澄湛一性，照破万缘一切虚假，其念细细调熟不起。"马丹阳这段语录心字指现实的心、尘心，性明显指本然之性。他认为只要降伏人心就能朗现出湛然本性。

全真道主张心性各自二分，并不是认为二分心性同时并立。真心本性是作为心性的本真存在，尘心识性（血气之性）则是现实存在。真心，本性显出则实然之心性自然隐退。

全真道本来就是由儒士创建而成，随着全真道的向南发展，由于元朝的特殊政治、文化背景，许多儒士纷纷加入教派，他们都对理学心性论颇为熟悉。因此在早期和晚期全真心性论中都明显带有理学心性论痕迹。姬志真《云山集·心赋》中认为"静乃性而动乃心"，以静和动分别解释性和心。牧常晁《玄宗直指万法同归》论心性关系有："问：心与性只是一个道理，莫是心外别有性耶？答云：性为心体，心为性用，性静也，心动也。心用不动则性体融合。愚人外心求性，智者即性即心，非别有也。"牧常晁虽然也认为性是静，心是动。但又引入体用范畴阐述心性关系，认为性是心体，心为性用。采用体用范畴说明心性关系，早在宋儒胡宏著作中就已明言。《知言》云："圣人指明其体曰性，指明其用曰心，性不能不动，动则心矣。"这就是以性为体，以心为用。胡宏又以已发、未发言心性，认为"未发只可言性，已发乃可言

心。"[33]未发指静，已发指动，实际上也是以动静规定心和性。

全真道论心、性、情之间的关系和宋儒陆九渊的主张颇为相近。在全真道徒看来尘心主要是以情欲做为基本内容。情与欲就如同天空中的乌云一般遮蔽了心中的明月：

> 又指其月曰：此物但不为青宵之下浮云障蔽则虚明洞彻，无物不照，人皆见之矣。殊不知人人有此心月，但为浮云所蔽，则失其明。凡私情邪念即浮云也，人能常使邪念不生，则心月如同天月之明，与天地相终始而不复昧矣。[34]

在全真心性论中与尘心相对举的心是真心、本心。本心、真心之所以不能朗现，都是因为情欲的蒙蔽。对心、情的这种看法亦见于陆九渊。陆九渊认为："心苟不蔽于物欲，则义理其固有也，亦何为而茫然哉？"[35]两相比较，二者之间的逻辑结构极相类似，惟心之意指绝然不同。

全真道既以情和性对举，又以情和心对扬，但基本上奉行出离情海的宗旨："俗缘深重害道为多，人情贵华与道相反。此般情眷恋即属爱情，有爱即有恶，以至喜怒哀乐，莫非情也。若不能出得情，又安能入道？"[36]后期全真道则以木喻魂、性，金喻魄、情，主张渊情泯识，摄情归性。"故木喻魂喻性，金喻魄喻情，常人随情逐妄，故情有余而性不足，圣人摄情归性，故性有余而情不足也。故修真之士渊情泯识，则本性圆明，而无欠缺，死魄安魂则悲命坚固，而无渗漏。性情混然，则金木无间矣。"[37]总结全真前后期对情的看法，可以看出反情的主张还是比较一贯的。不过必须注意到，全真讲灭情还有另外一种解释，按照这种解释所谓灭情并不是灭绝喜怒哀乐，绝无情感，而是主张以真心包容七情，虽有情而不动其心，心、情不二，融密无间。尹清和又把这

种境界叫做"平常心。"《北游录》言："圣人设教于天下后世，惟欲人去妄复性，而不使情欲乱于中，使其心得平常，为入道之本。圣人岂独无情哉？能自不动其心耳。如天有四时寒暑运用，雷霆风雨万变于前，而太虚之真体未尝动。"

与全真论心性情观点相比，宋儒心性论言心，性，情三分。一般认为情是性之所发，朱子又有心统性情说，但宋儒论情并不认为情是绝对的恶，因此一般论情不用有无，而用中节不中节。张载即言："情未必为恶，哀乐喜怒发而皆中节谓之和，不中节则为恶。"㊳二程也有类似的主张："利贞者分在性与情，只性为本，情是性之动处。情又几时恶？故者以利为本，只是顺利处为性，若情则须是正也。"㊴二程又认为情之生发，应以物为准，凡一事物当喜则喜，当怒则怒，喜怒之情出之于外物，不出之于本心。这种说法和尹清和平常心境界又较为接近。"圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒。是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。"㊵

早期全真道有时也用阴阳两个范畴来阐发心这一概念。具体做法是用阴阳描述心的善恶两种不同的状态，认为私欲恶心属阴，善心则属阳，阳明阴暗。所谓炼心从阴阳角度论，就是弃暗投明，最终超脱阴阳，逃离善恶。王志谨《盘山录》云：

> 但凡心上起一毫头许私利欲恶心便属阴壳，有一毫头许善念便属阳壳。在阴则有恶报，在阳则有善报。若曾炼心，体如虚空，亦无恶，亦无善，无丝毫挂碍处作主得，则祸福着他不得，因果捉他不住，便是个出阴阳壳的人。

以阴阳表征心的不同状态这种思想，朱熹弟子陈淳亦曾论及，但具体表述和王志谨有所不同，陈淳以心之寤寐动静作为阴

阳的基本内涵。认为心的清醒状态为阳，沉睡状态为阴。在清醒中有思想计度等活动又为阳中之阳，无思无虑则为阳中之阴。睡中有梦为阴中阳，无梦为阴中阴。

> 故自其大分言之，寤阳而寐阴，心之所以为动静也。细而分之，寤之有思者，又动中之动，而为阳之阳也。无思者，又动中之静，而为阳之阴也。寐之有梦者，又静中之动，而为阴之阳也。无梦者，又静中之静，而为阴之阴也。[41]

陈淳以寤寐论阴阳，他所谈论的心的状态主要是指心的不同的存在状态，这和王志瑾以心中思虑的有无、善恶来界定阴阳有很大区别，前者不做道德判断，不以阳为善阴为恶，更没有逃脱阴阳之意向。后者则反之，主张弃恶扬善，并通过此一途径，善恶双遣，最终脱离道德规范之约束。

人心道心

人心、道心的思想是理学心性论中的一个重要内容。在中国哲学史上人心、道心两个概念源于《尚书》："人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。"一句。《荀子·解蔽》也出现了这两个概念："故道经曰'人心之危，道心之微'。"但是无论是《尚书》还是《荀子》对这两个概念都没有做详细的阐述。

宋儒中二程最先对人心、道心做创造解释。程明道说：

> 人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。惟精惟一，所以至之，允执厥中，所以行之。[42]

程明道把人心释为人欲，道心释为天理。精一和执中则被认为是实践天理的两个方法。程明道的这个解释为整个理学关于人心道心理论奠定了基本的义理构架。后来的理学家如朱子虽然对此有所增补，但都出不了人心人欲，道心天理的思维模式。程明道论人心道心虽然没有明言两者就是相互独立的实体，但是按照他的解释天理和人欲无法相互融洽，因此无形之中形成了人心、道心相互对立，因而有二心之嫌疑。后世理学家对这一潜在的义理形势做了进一步阐扬，最终建立了存天理，灭人欲的基本原则。

伊川也对人心、道心思想做了阐述：

> 人心惟危，道心惟微。心，道之所在；微，道之体也。心与道浑然一也，对"放其良心"者言之则谓之道心。放其良心则危矣，惟精惟一，所以行道也。[43]

伊川主张一心说，他论人心、道心，明言道心概念只是对"放其良心"者而设，其实心道是一体贯通的。如上章所述，伊川有本心的思想，从本心说出来，则道即心，心即道，道、心二者并无隔阂。伊川有时也用体用范畴言心："心一也，有指体而言者（寂然不动是也），有指用而言者（感而遂通天下之故是也），惟观其所见如何耳"[44]。

朱子的人心道心理论综合了明道与伊川的思想，并在此基础上做了进一步的发挥与阐扬，因此他对人心，道心的看法最为完备，堪为集大成者。朱子论人心道心有："心之虚灵知觉，一而已矣。而以为有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆不安，或微妙而难见耳。然人莫不有是形，故上智不能无人心，亦莫不有是性，

故虽下愚不能无道心。"[45]"此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也。"[46]"人心是知觉，口之于味，目之于色，耳之于声底，未是不好，只是危。若便说作人欲，则属恶了，何用说危。"[47]"人心亦未是十分不好底人欲，只是饥欲食，寒欲衣之心尔"[48]。

朱子的人心道心思想包容了明道和伊川的观点，且又在此基础上对二者进行了扬弃，从而构成了人心、道心理论发展的一个新的综合的阶段。朱子的理论具有下列三层意思：第一、道心即理，人心即欲。这第一层意思是继承明道以理、欲解人心、道心的思想。朱子并根据理学生成论寻找宇宙论的根据，认为人由理气合成，人心出于形气之私，是觉于欲者。道心则原于性命之正，是觉于理者。这层意思是区分人心、道心。第二、人心、道心只是一心。用朱子的话就是"心之虚灵知觉一而已矣"。这层意思是综合人心、道心，建立一心说，这也是包容伊川的主张。朱子论述这层意思也是依据他的构成论。按照朱子心性论的基本理论，心是由理与气二者综合构成，二者之中理不离气、气不离理，理离气无依托，气离理无内涵。因此表现在心的构成上就是人心之中有道心，道心存于人心。道心存于人心实际就是理存于气之中。这样从实体上看道心、人心都是个体知觉心的两种深浅不同的本质，并不存在人心，道心两个实然之心。第三、人欲贯通人心和道心。朱子对人欲进行了新的解释，按照他的解释，人欲只是人的一些基本的生理欲望，任何人对此都无法逃避。按照这个解释可以合理地推出，对人欲无须做道德评判，最多只能看做是可好可坏的中性物质，人欲贯通于圣凡。

综合三层意思，朱子的人心道心论显然比较一贯和完满。朱子对道心和人心的看法也和他对心、性、情的看法形成呼应。

朱子的道心概念实际上相当于心之体即性，人心相当于心之用即情。道心、人心只是一个实体心，这就类似于心贯通性情，性为心之未发，情为心之已发，情发有中节不中节之分，中节为善，过与不及为恶等说法。这样情在善恶方面是未定之因素，这种情形和人欲比较接近。

早期全真道心性论中并没有人心、道心的概念。因为早期全真道主要在北方流行，当时南北声气未通，朱陆的学说风行南方，但在北方却影响甚微。《宋元学案·鲁斋学案》黄百家的案语云：

> 自石晋，燕，云十六州之割，北方之为异域也久矣，虽有宋儒叠出，声教不通。自赵江汉以南冠之囚，吾道入北，而姚枢、窦默、许衡、刘因之徒，得闻程、朱之学以广其传，由是北方之学郁起。

伴随着忽必烈破江南，全真势力渗入南方。南方全真道徒率先统合两家心性论，接纳理学心性概念说明、解释内修问题，人心，道心概念就是一例。后期全真道以内修为基准，讨论人心，道心问题，首先对人心，道心概念的内涵做了重大的改造。通过这些改造使这两个概念在基本内容上都有了变化。

李道纯《中和集》以照心解释道心，以妄心解释人心：

> 古云：常灭妄心，不灭照心。一切不动之心皆照心也，一切不止之心皆妄心也。照心即道心也，妄心即人心也。道心惟微，谓微妙难见也，人心惟危，谓危殆而不安也。虽人心亦有道心，虽道心亦有人心，系乎动静之间尔。惟允执厥中者，照心常存，妄心不动，危者安平，微者昭著。到此有妄之心复矣，无妄之道成矣。[19]

所谓照心按照李道纯的看法就是不动之心，妄心即不止之心。经过这种改造，人心和道心两个概念就和整个全真心性论融洽起来。道心做为全真道的真体概念和真心概念类同，人心则和现实的主体概念(修炼主体)尘心相似。李道纯又认为人心、道心的差别全在于动静，动则为人心，静则为道心。以动静做为判别人心道心的标准这也是理学家无法接受的。李道纯虽然也吸收朱子的思想，认为人心中有道心，道心之中有人心，但其最终主张是"照心常存，妄心不动"。

李道纯对人心、道心两个概念的这种改造为后期全真道所共同认同。后期全真道的另一位大师牧常晁在《玄宗直指万法同归》一书中有类似的论述："人心若静便是道心，道心若动便是人心。只是一个心，由动静所以分危微也。"牧常晁又进一步对"静"字的意义做深层规定，认为静类似于太极境界。"有惟微之心而有惟危之心，微，静也；止其动而归于静。太极，静也；其间虽无动念却又与木石不同矣。"[5]牧常晁以太极释静，其中蕴含着十分微妙的意义。按照传统的宇宙生成论，太极是二仪未判，一气浑成的寂静境界。郑康成释太极云："极中之道，淳和未分之气也。"[6]周敦颐《太极图说》亦言："无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静阴，静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。"按照郑、周的意思，太极虽是阴阳未分，一片淳和之气，但其中却蕴含着分化之机。正因为有这种内在神机的启动，太极才能动而生阳，动极复静，静而生阴。牧常晁用太极即是取此义。因此他不同意认静为机械的死静，而是认为静中有生机。此种静实是含灵之静。对于这种静，全真道徒多有论述，认为这是内修中极重要的契机。有的名其为玄关，有的名为一阳初动，有的借用易复卦名

为复，都认为是内修的下手之候，所谓活子时是也。

晚期全真道也有采用宋儒以天理、人欲释道心人心的做法。但其天理、人欲概念也是有其名，无其实。在这种情形下，天理一词实际上指谓的是心的虚寂状态。“俾夫志士泯人心而明彻道心，绝物欲而完全天理。虚心寂性，息气凝真，慧命金坚，道心玉莹，超人玄关，造无极奥。”⑫

李道纯、牧常晁等后期全真道徒以动静做为人心、道心的基本内涵是和全真道内修的性功修炼相互呼应的。全真内修中性功的基本目的是要制服念虑，使心高度凝定，在心的这种湛寂状态中观照真心实体。

综上所述，晚期全真道虽然以动静界定人心、道心，因而他们论述人心、道心在基本内容上和理学有分歧。但是在基本的义理框架上二者都惊人相似，都主张人心、道心二分一统。这种现象显然是由于晚期全真道吸收了理学心性论人心道、心思维模式。这点应该是十分确定的。

性与天

讨论性与天的关系实际上是在讨论人性的本源问题。宋儒中关于这个问题的具体论述虽小有不同，但依据的理论构架却无甚大异。

张载提出“性即天也”这一命题，认为人性源自于天，把宇宙论和人性论贯通起来，以宇宙论做为人性论的内在根据。张载虽以天做为性的根据，但张载的天有其特殊含义。《正蒙》云：“由太虚，有天之名。”又言：“知太虚即气，则无无。故圣人语性

与天道之极，尽于参伍之神变而已。”“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二。”

由上引资料可知张载的太虚、虚空、天都是同义词，其实质都是气。太虚是气的本来状态，有形万物则是由气聚结凝聚而成。气统贯太虚和有形万物，是基本的物质概念。居于此张载主张："气之性本虚而神，则神与性乃气所固有，此鬼神所以体物而不遗者也。"[9]认为性是太虚之气（清通之气）的根本属性。《正蒙》中另外还有两条阐述这个观点："合虚与气，有性之名。""太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。"

张载既然认为性渊源于至静无感的太虚之气，那么从逻辑上就可以推出，性的具体内容可以由太虚之气的特性中得出。《正蒙》中详细论述了气的浮沉升降、动静相感的性能：

太和所谓道，中涵浮沉升降动静相感之性，是生絪缊相荡，胜负屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。

气块然太虚，升降飞扬，未尝止息。易所谓絪缊，庄生所谓生物以息相吹野马者欤？此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。

由上引两条可知，张载所论的太虚之气其基本特性就是浮沉升降，絪缊变化，相感相推等等气的神妙不测的运动变化状态。张载论述的性，基本内涵也是这种微妙难测，相感相生的气之本性。《正蒙》明言："性与天道云者，易而已矣。"因此当张载立"性即天也"这一命题时，其真正的指谓是自宇宙论角度来讨论的气之本性。对于这点我们必须有个清醒的认识。但是张载对宇宙论的气之特性和命于人的人之性二者之间并不主张严格

区分，而是取一种贯通的态度。因此他讨论性时，多是提上一截，从本源处讨论。气之升降飞扬，动静相感之性反映在人身上则有刚柔缓速，开塞通闭等等不同。“刚柔缓速，人之气也。（亦可谓性）”[54]其实张载所讲的性就其表现于人而言，主要是这种刚柔缓速之性。

宋儒除张载之外邵雍也以性和气合言，邵雍关于性和气的关系与张载相比有所不同。首先他还是肯定气与性二者有密切的关系，基本的关系表现在两方面：一是气能养性，二是性则乘气。两者中明显地性是处于较为能动的地位：“气则养性，性则乘气，故气存则性存，性动则气动也。”[55]邵子又以阴与阳的关系来比喻性及由气构成的体二者的关系，以阳喻性，以阴喻体。认为阳以阴为体，阴与阳为性。阳主动，阴主静。所以性是动，体是静。另外《宋元学案·北山四先生学案》记载王柏也有类似的思想：“夫气者，性之所寄也。性者，气之所体也。”邵子以阴阳喻性、体（气）和全真道的类似思想很接近。

宋儒中二程也论述了性与天的内在联系。二程在阐述这一思想时，主要是通过对《中庸》“天命之谓性”这一命题进行创造性阐释。

二程言：“性出于天，才出于气。”[56]“受于天之谓性，禀于气之谓才。”[57]“大抵禀于天曰性，而所主在心。才尽心即是知性，知性即是知天矣。”[58]二程性由天命的思想也是宋儒的共识，胡宏对此深表赞同。《知言》载：“天命为性，人性为心。”但二程讲性出于天，其实际的意旨和张载有根本的差别。二程的天是指天道，天理，天命，因此理、命、性、道四者“未尝有异”，指的都是同一种实体：

理也，性也，命也三者未尝有异。穷理则尽性，尽性则

知命矣。天命犹天道也，以其用而言之则谓之命，命者，造化之谓。[59]

因此从这个角度谈论的性就是贯通于天道本源的理性，性的内涵是理："性即理也，所谓理者，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。"[60]

陆九渊声称自己与二程在学术上多有不同，"某旧日伊洛文字不曾看，近看之多有未合。"[61]但在论及性与天的关系上却和二程若合符契，不谋而合。陆九渊也从《中庸》"天命之谓性"一段说下来，以为性由天而命，人性根源于天：

且如"天命之谓性"，天之所以命我者，不殊乎天，须是放教规模广大。[62]

天之所以予我者，至大、至刚、至直、至正、至公。如此私小做甚底人？须是放教此心，公平正直。

陆九渊所谓天，其核心的含义也是理。全集中有"天，理也"这种说法。

以天，天道解释性的根源，这种思考方式在全真道中也比较普遍。无论是早期全真道还是晚期全真道，都认为人性根源于道，主张天道，人性同体。《北游录》载尹志平语："人生于道，而能复于道，是不失其常性矣。圣贤有千万论，何尝云飞腾变化，白日升天。止欲人人不失其常性，生死去来，分明由己，若不能处身应物，则失之矣。"全真道主张性、道合一，其道与天同义。所以全真道也有人性源于天的思想，而且全真道还进而认为人之真性即是天道实体，因此内丹修炼应该效法天体的无心无为，炼去性中之伪，复归本然真体。《北游录》言：

虽事物兴废皆系乎天，而天之真常未尝少变。何哉？

无心故也，人不能知此理，则忧喜妄作，逐物而迁，至失其正而不能复。是以达人无心，任万变于前而不动，以其知吾之性本出于天，与天同体，故所行皆法于天。

全真道虽然也认为真性与天同体，但他们在论述天道、天体时和理学颇为不同。全真天道，天体的基本内涵是指虚。“只如此殿宇画像自人性中幻出，人性自道中幻出，其妙用岂非道邪？天地虽大，万物虽多，亦自虚而生。”[63]全真的虚既是宇宙创生的实体又是内丹修炼的真体。从创生论的意义来说，虚是指宇宙发生的原始状态。按照全真道的观点，虚不是如通常理解的那样指虚无——一种实体欠缺的状态，虚也不像张载的太虚意指未聚结的原始状态的气。全真虚概念的内在涵义若用现代科学术语来描述就是指超越时空限制的一种自由存在状态。

全真道徒认为虚既不能用表述存在的词汇来描述，也不能用存在的欠缺——非存在进行描述。虚既不是存在，也不是非存在。换句话说虚根本不能用三维空间和一维时间结构予以规定，它根本是时间、空间的超越者。我们谈论虚时对虚的这种特殊存在状态必须有清楚认识。

正因为虚的这种特殊境界，使得对它用语言描述发生困难。众所周知我们的语言受到时空存在的制约，都是以存在和非存在二元结构为背景发展起来的。因此无论用肯定和否定都无法规定虚。语言表述上的这种困难使得全真道徒不得不借用禅佛教的空进行类比式的界定。其实空虽然也和虚一样具有超越时空的特性，但二者实在是两种具有不同的规定的超越实体。关于这点我们将在下一章与禅佛教比较中予以详论。因此全真道虽然和理学一样遵循性与天同源的思维模式，但其论天、性却有其内在独特的含义。

性之二义

宋元儒者在讨论性的问题时，大都主张对性做两种区分。一是所谓天地之性，另一是所谓气质之性。当然并不是所有的理学家都使用这种概念，我们在这里不过是采用最常用的两个术语。

对于理学家来说，讨论人性的问题，最切己的目的是要找到成圣成贤的内在根据。用陆九渊的话来说就是要成人："人生天地间，为人自当尽人道。学者所以为学，学为人而已，非有为也。"[64]因此很显然理学家讨论性的问题和全真道徒论性其基本意图绝然不同。

全真道论性是为了超越人道成就仙体。其性概念的基本涵义是表征真体的虚与空。对他们来说，性与命都是回归真体，成就仙道的内在根据。这样成人和成仙就分别构成了理学和全真道讨论心性问题的基本目的。但是不论二者的差异有多么大，遵循的思维逻辑却有共同之处。理学和全真道都对人的现实存在状态深感不满，理学家主张充实、圆满人的生命意义，实现由人到圣的转变，追求一种完善的人道。而全真道徒则根本否定人的现实存在状态，他们认为人道背逆道体，是对真体的遗忘。人的理想状态就是彻底逆转现实的人生，最终逃脱造化，成就仙体。

北宋儒者张载首先明确提出天地之性和气质之性的区分。《正蒙》言："形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。""人之刚柔缓急，有才与不才，气之偏

也。天本参和不偏。养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣”。张载区分出天地之性与气质之性，对他而言气质之性是以人之刚柔缓急等自然性情为内容。如前所言张载认为性根源于太虚之气，因此太虚之气的絪缊相生，刚柔相荡的性能就是万物的本性。这也是天地之性的基本内容。因此张载实际上是从宇宙论的高度贯通人性和太虚气性。张载认为刚柔缓急等人之气也可以叫做性。正因为张载对于性有这种贯通的理解，所以张载主张变化气质，气上成性。他认为人与万物都是同禀太虚之气所生，这样理所当然人与物都具有太虚之气的性能，也就是具有天地之性但由于有通闭开塞之别，故此有人物之分，又由于蔽有厚薄，所以在人之中又有智愚之别。

横渠先生曰：凡物莫不有是性，由通闭开塞，所以有人物之别；由蔽有厚薄，故有智愚之别。塞者牢不可开，厚者可以开而开之也难，薄者开之也易。开则达于天道，与圣人一。[65]

据此张载提倡变化气质，气上成性。“夷惠亦未变其气，然而不害成性者，于其气上成性也。”张载的性论贯通宇宙论和人性论，而且其天地之性和气质之性又无根本性质的差异，这样由气质之性到天地之性的转变较之他家更为顺理成章。

二程正式讨论了性字的不同含义。二程的讨论主要是建立在对告子的“生之谓性”和《中庸》的“天命之谓性”这两上命题的区分这一基础上。《二程集·遗书》言：

“生之谓性”与“天命之谓性”同乎？曰：性字不可一概而论。“生之谓性”止训禀受也；“天命之谓性”此言性之理也。今人言天性柔缓，天性刚急，俗言天成，皆生来如此，此

训所禀受也。若性之理也则无不善，曰天者，自然之理也。

二程显然认为性有自天命下的理性和生来如此的天性两种区分。前者的基本内容是理，以仁义礼智信为条纲。"仁义礼智信五者，性也。仁者全体，四者四支。[66]后者的基本内容则是刚柔缓急等气性。程颐也和张载一样名之为气质之性。"'性相近也，习相远也'，性一也，何以言相近？曰：此只是言气质之性，如俗言性急性缓之类。性安有缓急？此言性者，生之谓性也。"[67]生之谓性，二程有时也称为才。二程虽然没有明言才即是气质之性，但我们根据他使用这两个概念的义理背景可以看出才也是指禀气的状态。"气清则才善，气浊则才恶，禀得至清之气者为圣人，禀得至浊之气者为愚人。"[68]

二程有时也通过对孔子《论语》"性相近也"一句进行创造性解释来对天命之谓性和生之谓性进行阐述。他们把"性相近"解释为所禀之性，而把纯义理的善性解释为性之本。"'性相近也，'此言所禀之性，不是言性之本。孟子所言，便正言性之本。"[69]二程主要指小程虽然区分出以理为基本内容的天命之谓性（理性）和以刚柔缓急为内容的气质之性（生之谓性），但并没有像张载一样明言气质之性中有天命之性。这样程颐的天命之性和气质之性概念就没有打成一片，上下贯通。

程颢也讲"生之谓性"，但程颢对告子"生之谓性"这一命题的理解却另辟蹊径，连读"生之谓性"中生之一字，这样"生之谓性"就成了"生生之谓性"。以生生不已的天命为人之本性，这样实际上把生之谓性解释为天命之性。（请参牟宗三《心体与性体》）

南宋儒者朱熹在其人性论中弥补了二程（主要指小程）性论

中上下间隔的缺陷，提出了天命之性，气质，气质之性等概念。我们先来讨论一下朱子的天命之性。天命之性也简称性。朱子界定天命之性时同样也是以仁义礼智等伦理规范做为基本内容。

性是太极浑然之体，本不可以名字言，但其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。⑦

盖如吾儒之言，则性之本体便只是仁义礼智之实。如老佛之言，则先有个虚空底性，后方旋生此四者出来。⑦

朱子又认为所谓性都是个体产生以后，理顿放于个体形质之中。这样现实人性都是气质之性，所谓天命之性不过是性的本然状态。

朱子肯定程颐"人生而静以上不容说，才说性时便已不是性"的说法，认为纯粹的本然之性只能存在于人物尚未产生之前，而既然个体还没有产生，那么性之名就无法建立。因此此时的性只是理。有鉴于此，朱子讨论天命之性常常以气质结合起来："裴卿问气质之性。曰：天命之性，非气质则无所寓。然人之气禀有清浊偏正之异，故天命之正亦有浅深厚薄之异，要亦不可不谓之性。"⑦按照朱子的看法，必然可以推出：纯粹至善的天命之性只是性的一种理想状态，只在逻辑上起理论的预设作用。而在现实的存在中，天命之性都安顿于气质之中，与气质相互交差糅合，构成气质之性。"天命之性，若无气质，却无安顿处。且如一勺水，非有物盛之，则水无归着"。这样我们就可以说在朱子的性论中，天命之性(本然之性)是有其实但却无其体。

朱子在展开性论时，也讨论气质这一概念，在这方面他继承了张载的有关思想。朱子认为气是指阴阳五行之气，质则是由

气凝结而成具体形质。气质按照朱熹的性论主要是指万物赖以构成的材料——精粗,偏正,杂粹等程度不同的各种气。依照理学的一般看法,人和物都是由不同性质的气积聚而成,人得气之正且通者,物则得气之偏且塞者。细细分起来,智者又是清中之清,贤者则是正中之正,愚者清中浊,不肖正之偏。以清浊偏正做为气质的基本特性并用它来解释人的智愚、贤、不肖等各种差别这种思想,在理学中应该归源于张载(关中学派论之最详)关于这点,朱子亦有明论:

清浊偏正等说,乃本《正蒙》中语,而吕博士《中庸详说》又推明之。然亦只是将人物贤智愚不肖相对而分言之,即须如此。若大概而论,则人清而物浊,人正而物偏。又细别之,则智乃清之清,贤乃正之正,愚乃清之浊,不肖乃正之偏。而横渠所谓物有近人之性者,又浊之清,偏之正也。[73]

如同天命之性一样,气质也是相对于气质之性而建立的一个概念,同样也只有理论的存在而没有独立自存的气质实体。现实存在的气质都印有理的痕迹,是理与气相杂的气质之性。"论天地之性,则专指理言,论气质之性,则以理与气杂而言之。"[74]不仅人之性杀上了酱与盐(朱子语),是理与气的杂糅,就是物之性也是兼气质与所禀之理而言:"问:人有常言,某人性如何,某物性如何,某物性热,某物性冷,此是兼气质与所禀之理而言否?曰:然。"[75]

综上所述,朱子的性论虽有天地之性,气质,气质之性等名目,实际上只有气质之性才是现实存在的实体,天地之性,气质都只是有实而无体,只有在理论上才能建立起来。朱子的气质之性不等于气质,气质之性贯通了理与气、天地之性和气质这两

对范畴。因此朱子气质概念和张载的气质概念有明显不同。张载论天地之性指谓的是太虚之气的性能，对于他来说，气质和气质之性并无分别，两者仅仅是用词不同。就是天地之性和气质之性也没有根本的歧异，二者只有清浊、杂粹、通闭等程度的不同。而在朱子由于理与气的根本隔阂，必得在气质之外又建立气质之性概念，才能贯能天人，从而人性提供宇宙论的根据。

概括起来说理学的性论有三点值得注意：一是性之二分，区分天命之性、气质之性。二是天道、人性相贯通。人之真性——使人成其为人而与禽畜相区分的天地之性根源于生生不已的天道实体。三是性即理。性的基本内容是以仁义礼智信为主干的伦理道德规范，仁为其统，四者四支。

全真道论性和理学论性就其义理构架来说有其类似之处。无论是早期全真道还是后期全真道都主张性之二分。早期全真道有本性、识性之分，后期全真道也有本然之性和血气之性等区分（参看《心性篇》第四章）。性之二分是全真道各派一种共识，不过他们也认为本性和识性，本然之性和血气之性二分不并意味着在现实中存在两种性体，而是认为本性、本然之性存于识性和血气之性之中。本性、本然之性是真体（真实存在的实体），而识性、血气之性则是现实存在的主体。

和理学一样全真道也主张性与天道相贯通。他们认为真性和道体是二而一，主张性与天道合一。“性者，天地之先，至静至虚之道也。三才万物莫不因之以出生，乃真阳之祖，真命之源，真神之根，众妙之体也。”⑱早期全真大师尹志平也认为人性根源于道，认为“性中自有道之根源”。牧常晁则吸收理学太极概念，认为人性即是太极之性：“或问：人性与太极是同是异？答云：人性即太极之性也，理同于太极则同，理异于太极则异。曰：

物之性亦同太极否？答云：形器不同，性则同也。"[77]

全真道虽然也主张性与天道相贯通，认为天道是人性的终极根据。但全真论性，其真性概念的内在涵义和理学有根本差别。全真心性论中性的基本含义是空、尹清和又用五行不到处，父母来生时等语句来予以界定。《真仙直指语录》载马丹阳语也明言真性的本然境界是虚空："若性到虚空，豁达灵明，乃是大道。此处好下手，决要端的工夫。"全真道以虚空、真空做为真性的本然境界这也是和他们对终极实体——道的看法相呼应。如第二篇所言，全真所言道体，根本的意义也是虚空。

全真论性虽然从总体上以万念俱寂，寂漠玄溟的空做为真实境界，但晚期全真道也吸收了理学有关概念来界定性。陈致虚即以义界定性。"且性也者，何邪？义也，故孟子曰：是集义所生者，非义袭而取之也。若义袭而取则物也，顺也，人也，非金丹也。唯集义所生则道也，是所谓金丹也"。[78]陈致虚以义释性，吸收孟子集义培养浩然之气的思想，所言之义主要以至直，以刚，至大为主要特性。这种义显见不是一项具体的道德规范，而具有超越的本体的性质。因此陈致虚论义多以一阴一阳之道名之："圣人之于道，不离乎义也。义之道大矣哉！采铅炼汞者，集义也，西南得朋者，上义也，龙女献珠者，如义也。是义也者即羲之易，一阴一阳之道也。"[79]由此可以看出，陈致虚虽然以义界定性，但所说的义，显然经过创造性的解说，义由具体的道德条目上升为具有本体特性的实体。

早期全真道有时也以体用范畴阐述性之二分的思想。王志谨在《盘山录》中认为性可以从体用两个方面来说。他认为性的用就是人的视、听、食、息、手拈、足行、心思等日常活动，性之本体则是非动非静，非语非默的空。"或问曰：视、听、食、息、手拈、

足行、心思、是性否？答云：道性不即此是，不离此是。动静语默是性之用，非性之体。性之体则非动非静，非语非默。古人有言，大道要知宗祖，不离动静语默，若认动静语默，便是认奴作主，主能使奴，奴岂是主哉？”[80]王志谨引用中国传统哲学的体用范畴来阐述性。认为真性实体虽然不等于人的感觉、思维、实践等活动，但也不能离开这些活动而抽象讨论性。

王志谨以体用论性，这种观点在宋儒中并不多见。宋儒虽然也以体用范畴讨论心性问题，但多以性为体，心为用（胡宏），或以仁为体，情为用（朱子）。王志谨以性统括体用，他所谈论的性实际上类似于宋儒心概念。宋儒朱子论心三义，其中一义即为主宰义，指的是心对身的统制作用。心能统率身体的各种器官，贯穿于人的动静语默等各种活动。但宋儒并不认为性也有这种功能，他们一般认为性即理。性不是表示主体的概念，因而当然不具有主宰的意义。朱子区分心性最为详细，可参看心部。

全真论性又有性功、命功之分。从性功角度阐述的性主要的涵义是虚空。从命功角度讨论的性，其含义主要是神。重视的是神对形的控制作用。王重阳明言神是性，后期全真道也有类似观点。从命功角度讨论的性在人体有具体的存在位置——头顶。丘处机《大丹直指》言：“金丹之妙，在于一性一命而已。性者，天也，常潜于顶。”从这个角度讨论的性有各种各样的名字如铅、虎、水、金、坎、坤、意等等。“顶中之性者，铅也，虎也，水也，金也，日也，意也，坎也，坤也，戊也，姹女也，玉关也。”[81]

全真道认为性潜于顶是居于人体小天地这样一种全息思维法。按照这种理论人体就是一个小天地，膈以上为天，膈以下地。性既然源于天，与天同体。自然性应居于头顶。由此也可以看出命功中论及的性和性功中以虚空做为性的终极境界也极

相关联。全真由命功言及性，性概念是和命概念相对扬，命在人体的位置是脐。

合上而言，全真道论性虽然在基本的义理架构上和理学颇有相通之处，有些地方甚至还吸收了理学的具体概念，但全真道论性实独具特色。全真论性有性功和命功两个层次的差异，无论性功之性还是命功之性，内容都和理学的性有根本的不同，这些区别我们在讨论中应予以注意。

性　命

理学又称性理之学或性命之学，理学家多性命合用。

性命连称在中国古代早有先例，《庄子》外篇就有"性命之情"这种说法，《易传·说卦传》中也有"穷理尽性以至于命"，《中庸》则言："天命谓之性"。正如性有天地之性、气质之性两种含义不同。命在理学家的著述中根据不同的意义背景，含义也有区别。南宋儒者陈淳(北溪)曾说：

> 命字有二义，有以理言者，有以气言者，其实理不外于气。⑫

在理学中命字的基本含义指性，后人又名之为理命。理学家以理言命是通过对《中庸》"天命之谓性"这一命题的解释而来。在《中庸》这句话中命本是动词，意谓赋予，直译为天所赋予者就是性。但理学家经过创造性的解释，把命变为名词，命即是天所赋予我们的本性。天所赋予者从人的禀受方面讲就是性。这样实际上性命就变成了同义词，只是指谓的角度稍有不同。

张载云："天授于人则为命（自注：亦可谓性），人受于天则为性（自注亦可谓命）。"[53]邵雍亦言："天使我有是之谓命，命之在我之谓性，性之在物之谓理。"[54]

由于宋儒以理规定天命，因此命、理、性实际指谓的是同一个实体。命这一概念的内在涵义是以伦理道德为其基本内容。程端蒙《性理字训》云："天理流行，赋予万物，是之谓命。人所禀受，莫非至善，是之谓性。"[55]程颐也说："穷理，尽性，至命，只是一事。才穷理便尽性，才尽性便至命。"[56]又云："理，性，命，一也。"[57]胡宏关于理命合一也有论述："夫理，天命也。义，人心也。惟天命至微，惟人心好动。"[58]天理（理），命，性一体是宋儒共同认同的一个基本思想，三者指谓的都是生生不已，寂感玄通的天道实体。理学家把理、命、性三者贯通起来也从思想的极深层面体现了天人合一这一古老的东方式的思想文化模式。

性命合释并非宋儒的创造。汉郑康成注《礼记·檀弓》时即言："命犹性也。"《大戴礼记》以道、命合说也有："分于道谓之命，形于一谓之性"之语。

除自理而言的理命外，宋儒关于命还有另外一说，即从气的方面来谈命，后人简言为气命。所谓气命就是由于禀气的不同而产生的不同人生际运。

> 问横渠说遇。曰：他便说命，就理说。又曰：然命有二，有理与气。[59]

宋儒虽然笼统地讲气命，但实际上气命也有不同的内容。

首先气命主要是以人的富贵贫贱寿夭等人生遭遇为主要内容。二程言："贵贱寿夭，命也。"[60]如前文所述宋儒在解释世界万物的生成时都主张禀气说，认为阴阳五行之气在不断运行过

程中产生了人和万物。"只是一个阴阳五行之气，滚在天地中，精英者为人，渣滓者为物。精英之中又粗渣者为圣为贤，精英之中精渣者为愚不肖。"[51]二程也说："人乃五行之秀气，此是天地清明，纯粹气所生也。"[52]人禀五行秀气而生，但五行秀气又有精粗，清浊偏通等差异，所以人有寿夭贵贱等不同。程颐明言寿夭是善恶之气导致的。"寿夭乃是善恶之气所致，仁则善气也，所感者亦善。善气所在，安得不寿？鄙则恶气也，所感者亦恶，恶气所生，安得不夭？"[53]朱子也有类似的思想，认为富贵卑贱可以直接从禀气中找到原因："有人禀得气厚者则福厚，气薄者则福薄；禀得气之英华者则富盛，衰飒者则卑贱；气长者寿，气短者则夭折。此必然之理。"[54]把气和命联系起来考察是宋儒在解释气命或宿命时的共同思考方向。程颐甚至干脆就认为"气便是命"。这一命题可以看做理学世界的共同主张。

程颐认气为命的思想在我们往后比较全真道命概念中有很重要的意义。现在我们就来考察一下程颐这个命题的具体意指。"问：上古之人多寿，后世不及古，何也？莫是气否？曰：气便是命。"[55]由这段可以看到程颐"气便是命"真正的含义并不是如全真道那样认为气就是命，而是从生成论的角度，认为人由于禀气的不同而导致不同的人生命运。因此这个命题的主要思想并没有越出理学世界以气释命的基本限度。我们往下可以看出它和全真道讲"气是命"的思想词近而意大异。全真道也讲命，但全真道讲命主要是从内丹修炼的角度立论的。教祖王重阳对命这一概念做了清楚的界定。王重阳说："神是性兮气是命。"王重阳以气释命的主张在后世全真教徒的著述中得到进一步贯彻和阐述，从而成为全真心性论的一个基本思想。牧常晁《玄宗直指万法同归》发挥王重阳"气是命"的思想，以金、铅喻气，认为

金、铅、气都是命的代名词：

> 火符至妙，千圣不传。今略而言之，不过调和金火也。金即铅，火即汞。铅即气，汞即神，神即性，气即命。性命融会，金火和光，丹道成矣。

全真道以气规定命，具体的主张是认为流行在天的为气，此气降于人则为命，气命从根本来讲是一体，但也有在人在天之别。

全真道以气释命和程颐"气便是命"有很大不同，全真道的命和身密切相关，是指构成人体的物质元素。在全真道中命有广狭二义，广义的命和身形同义。狭义的命指人身脐这个部位包藏的真气精髓。丘处机《大丹直指》主此说："脐中之命者，汞也，龙也，火也，根也，月也，魄也，离也，乾也，己也，婴也，金台也。"广义狭义的命都是以气为内容，但狭义的命似更指真气、元气和先天气。

> 但脐在人身之中，名曰中宫命府，混沌神室，黄庭，丹田，神气穴，归根窍，复命关，鸿蒙窍，百会穴，生门，太乙神炉，本来面目……异名甚多。此处包藏精髓，贯通百脉，滋养一身净裸裸，赤洒洒，无可把盖口，常人不能亲者，被七情六欲所牵，迷忘本来去处，呼吸之气止到气海往来。（气海在上膈肺府也）。既不曾得到中宫命府，与元气真气相接，金木相间隔，如何得龙虎交媾，化生纯粹？[50]

狭义的命是指人禀自道体的一种精纯的先天物质。这种命也是内丹修炼的物质基础。

全真道经常性命对举，在这种对举中性是指构成人体生命的另外一部分元素——精神元素。内丹修行必须以真性妙合真

气才能结成丹体。因此全真道命这一概念只有和性概念共同对举，才能得到显扬。命在全真道也绝少宿命含义，全真道主张以人制命（宿命），高扬人的主体创造性，认为人的寿夭之命可凭借内丹修炼而绝对地超越之，进而进入不受时空控制的自由存在状态。而富贵贫贱之命由于全真道的基本出世倾向理所当然不在其考虑范围之内。

宋儒的命概念的第一义——理命就其思维模式来说和全真道命概念颇为相近，二者都和天道实体紧密相关，是自上而下开出的。命的第二义从它与气的紧密联系来说也与全真以气言命有一定的关联，但二者的实际旨意如上所说差距甚大。从性命二者的相互关系来比较，宋儒的命概念不是和性同义（指命之第一义），就是和性渺无关涉，性命并无对扬意义，这和全真道性命区分，互相对扬形成鲜明对照。

正如前几章所述，全真讨论内修问题有一个基本的原则，就是性命双修。这种精神体现在其心性论中就是性命概念经常合用，特别强调性命二者之间具有密不可分的联系。晚期全真道的著名代表之一牧常晁借用儒家的太极、无极概念来阐述性命二者的密切关系。他认为："性者，太极之真无，命者，无极之妙有。"[97]晚期全真道的另一位大师李道纯所论与牧常晁稍有不同。李道纯以形而上者喻性，以形而下者喻命。

> 形而上者无形质，形而下者有体质。无形质者系乎性，有形质者系乎命。[98]

无论是以真无妙有，还是以形而上，形而下喻性命都是表示性命二者不可分离。全真道认为性命间隔、分离是生命的欠缺和不完满的状态，无论是真空还是妙有都是对这一真实本体不

完善的体现。按照全真道徒的判别标准，性命间隔，互相分离属于人道，是人的现实存在状态。在人世间性和命这两种构成人体生命的不同元素互不相亲，由此引发了生生死死，流离轮转的世间生命之河。全真的内丹修炼就是要使性命这两种生命元素融为一体，相互凝结。换句话说也就是要以真空合妙有，形而上下打成一片，使得在人道中互相间隔的两种生命因素妙合一体，相互凝结，由性命的妙合中再生一种新的、性质全然不同的生命物质——内丹。通过内丹的神妙莫测的功用从而最终返归到终极实体，进而改变人的生命存在状态。性功和命功虽然相互关联，但从生存角度来分析，二者在改变人的现实生存状态中各有不同的功能。性功通过修心，使尘心寂息绝灭，真心朗现，从而使心灵超脱情欲念虑的束缚和蒙蔽，达到一种空明寂静的境界，在此境界中获得一种无所羁束的轻灵的体验，这是精神得到解放的自由状态。命功则通过真心的作用，经历凋息，炼气，炼神三段工夫有效控制和改变人体的内分泌指数，形成新的生命体——内丹。

在论及性命问题时，牧常晁有时也认为性和命之间只有精粗等程度上的差别。认为气（命）之一者为精，精之妙者为神，神之妙者为性。按照这种解释性命其实就是一体。

> 问：人以形气精神性命为本末，审始终，极于何地也？答云：太极混而为气，气之一者曰精，精之妙者曰神，神之妙者曰性。气降于人是为命，在人则气为形主，气足则精足，精足则神明，神明则性极。性始也，命终也，极于斯矣。[9]

按照这段解释，性和命实际只有精粗等程度上的差异，性命

合一只是以气化精，精化神，神化性。这种一本直贯的观点也是全真性命学说的一个分派。

牧常晁虽然认为性命可以贯通起来，但全真道各家从不认为性命可以完全等同。因此也就不可能像理学那样主张性命同义说。

全真道提倡三教合一，教徒多出入三家，兼通儒释。晚期全真道部分地吸收了理学性命理论，把理学的性命学说和内修的性命思想相互结合。在这种情况下，性命二词和理学用法合为一体。李道纯《中和集》言："故性命之学不敢轻明于言，亦不忍隐斯道，孔子微露于系辞，濂溪发明于太极通书。"但李道纯实在是认为孔子微露于系辞，濂溪发明于太极通书的性命之学即是金丹修炼的性命之学。

把命和所禀之气联系起来考察也是中国哲学的一个传统，事实上这种思想在汉代就很盛行。汉儒王充认为"凡人受命，在父母施气之时，已得吉凶矣。"[19]王充并把命分成两类；一类是所当触值之命，另一是强弱寿夭之命。"所当触值，谓兵烧压溺也；强寿弱夭，谓禀气渥薄也"。[20]强弱寿夭之命是指人禀气的强度，禀气强而有力，那么生命力就自然旺盛不衰，这种命实际上是指生命的力度。王充以人的生命力强弱言命，这种命的意义和全真道命概念涵义比较接近。《白虎通义》又记载东汉儒者分命为三：寿命，随命，遭命。

> 命者何谓也？人之寿也。天命已使过者也。命有三科，以记验。有寿命，以保度；有遭命，以遇暴；有随命，以应行。寿命者，上命也。若言文王受命唯中，身享国五十年。随命者，随行为命，若言怠弃三正，天用剿绝其命矣。……遭命者，逢世残贼，若上逢乱君，下必灾变暴至，夭绝人命，

沙鹿崩水袭邑是也。[102]

三命说赵岐《孟子章句》解释得最清楚:“命有三名,行善得善曰受命,行善得恶曰遭命,行恶得恶曰随命,惟顺受命为受其正而已。”[103]汉儒言命大都是指命运之命,他们大都热衷于对此种命的探讨,因此区分十分细致。

宋儒虽也兼谈宿命,但自二程开始就区分义与命。认为命(宿命之命)为中人以下说,贤者圣者只有义而无命。“然圣人言命,盖为中人以上者设,非为上知者言”。[104]“上智之人安于义,中人以上安于命,乃若闻命而不能安者,又其每下者也”。[105]二程认为义命二者,应以义为主,以命为辅。程明道言:“命者所以辅义,一循于义,则何庸断之以命哉?若夫圣人之知天命,则异于此。”[106]伊川亦言:“圣人更不论利害,惟看义当为与不当为,便是命在其中也。”[107]二程重义轻命,实际上包含着以义制命思想,因此他们对待命的态度很乐观积极,程颐甚至提出:“夺天命”的主张。“盖虽是天命,可以人夺也。如仙家养形,以夺既衰之年,圣人有道,以延已衰之命。只为有这道理。”[108]程颐这种夺天命的思想,包括两个层面的意思:一是个体通过形体修养,延续自身生命的长度,增强生命的力度。另一层面则是圣人通过道德修养,以至善的道德人格对社会进行感染,延续理命,接续道统。基于第一点,程颐对神仙修炼做了有限度的肯定。《二程集》记载说:

> 世间有三件事至难,可以夺造化之力:为国而至于祈天永命,养形而至于长生,学而至于圣人。此三事,功夫一般分明,人力可以胜造化,自是人不为耳。

在本集的另一处,程颐否定了白日飞升,肯定了通过保形炼

气，延年益寿

问：神仙之说有诸？曰：不知如何。若说白日飞升之类则无，若言居山林间，保形炼气以延年益寿，则有之。譬如炉火，置之风中则易过，置之密室则难过，有此理也。[10]

由此可见，程颐肯定通过养形炼气而长生不是偶然失语，而是认为实有其理，在逻辑上有其必然的根据。更为可贵的是程颐还主张以人力胜造化，高扬人的主体能动作用。这种精神和全真道有内在的一致。

朱子对待神仙一事的看法，其态度又比程颐更为开放。《朱子语类卷四》载：

问：神仙之说有之乎？曰：谁人说无？诚有此理。只是他那工夫大段难做，除非百事弃下，办得那般工夫，方做得。

二程夺天命、以义制命的思想和全真道的性命双修教旨颇为相近。由于全真道徒命概念更具有自然生命的意味，所以全真道徒更重视对命功修炼进行客观、细致的分析与研究。又由于两者的命都与气紧密相关，所以都把修命的具体步骤归结到养气上。对于宋儒来说，养气具有双关含义：一是通过养气以变化气质，体存天地之性。从这方面养气贯通天理实体，养气贯通于宋儒的性功和命功，是性命之学的下手工夫。二是通过养气功夫，增加所禀生命之强度，延长既衰之年。养气之所以能够贯通二者，是因为无论是理命，还是气命都和气禀相关。因此养气是理学的根本修养工夫。

养　气

由于现实人性是天地之性(本然之性)与气质的相互糅杂，因此气质的状态直接影响到本然之性的显露。这样养气就成了性命之学(性理之学)的一项重要功夫。宋儒论养气以二程为最详，且和全真道的内丹修炼功夫颇相发明。程颐论气有所谓真元之气，真元之气概念为程颐所喜用。程颐认为真元之气和一般的外在形气不同，真元之气存在于人体之中，是人体生命之气的产生根源。它和人体外气的关系如同母与子，二者有相生的关系。真元之气虽然能产生外气，但也必须借外气以资养。《二程集·遗书》载：

> 真元之气，气之所由生，不与外气相杂，但以外气涵养而已。若鱼之在水，鱼之性命非是水为之，但必以水涵养，鱼乃得生尔。人居天地气中，与鱼在水无异。
>
> 人气之生，生于真元。天之气，亦自然生生不穷。[10]

除程颐外，张载也有太和之气、太虚之气等说法。太和之气指阴阳混融，会冲未分的状态。太虚之气则指一体湛然，散殊无形的气本然状态。《正蒙太和篇》载："太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。""气之为物，散入无形，适得吾体。聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚"。但必须注意到张载的太虚、太和都是贯通物与人，是有宇宙论的意义。

程颐的真元之气概念和全真道的祖气、先天气概念十分相

近。如前章所述全真道区分先天气和后天气。先天气是内丹修炼的真实的物质基础。陈致虚《金丹大要》言：

人身全具天地阴阳造化之气，动而用之。又有二焉。二者何也？有先天地之气，有后天地之气。

先天之气又名真一之气，陈致虚认为：

真一之气生于天地之先，得于虚无之中，恍惚杳冥，视之不见，听之不闻，搏之不得。[11]

先天之气根源于太极，直接和宇宙的创生实体同源。

夫先天一气即金丹之祖气也，要知此精此气此神根于父母未生之前，是太极也。则人禀此先天太极之气而生也，成于浑浑沌沌之内，出于窈窈冥冥之中。当此之时，和之至也。故夫人之生也，男则万神唱恭，女则万神唱奉。恭则温良俭让具其间也，奉则委婉听从存其内也。[12]

正因为先天之气具有这种特殊的属性，使得内丹修炼有其内在的根据。仙道修炼概括起来讲，无非是将后天化先天（又谓之以阴化阳）。最终全体先天纯阳，从而回到浑沌玄冥的太极状态，使个体和真体合一。

二程言养气和全真道炼气有重大差异。这也是由于二者所追求的目标不同，宋儒养气是要培植圣贤气象。其所言气有特殊意义，并不全是纯物质之气。二程继承孟子思想，倡言所谓浩然之气。按照二程的思想，浩然之气有三个基本特征：至大，至刚，至直。“周伯温见。问：‘至大，至刚，以直，’此三者养气否？曰：不然。是气之体如此。”[13]浩然之气是兼气与道义二者而言。在浩然之气中，气与义二者浑融无间，气即义，义即气。人一旦

养成浩然之气，刚可对越天地神明，堂堂正正与天地相参，与日月同辉，超越个体自我的限制，达到天人合一的境界。程颐说：

> 浩然之气，天地之正气，大则无所不在，刚则无所屈，以直道顺理而养，则充塞天地之间，配义与道，气皆主于义而无不在道，一置私意则馁矣。[14]

这种修养方法显然是追求一种至大、至刚、至直的理想人格。意在极大限度地扩张、丰富人的内含，确立一种刚正无私，浩然无岸的纯粹人性。实是一种地地道道的内圣之学，也是一种东方式的人学。程颐的这种思想，和巴斯噶《沉思录》中下面这段话形成了强烈、鲜明的对照：

> 啊，人！你在干着什么呀！你是在用天生的理性来寻找你的真正本性吗？……傲慢的人啊！当你醒悟过来时，你就会知道，你是一个什么样的狂人！你自身是卑贱的；理性是不起作用的；低能之辈，沉默吧！要懂得人无限他超越了人，应当从你的主人那里去领取你一无所知的你的真正身份！听从上帝吧！[15]

巴斯噶在此宣扬一种神秘的人性。按照他的思想，人只有全盘否定自己才能在废墟中追随上帝，建立起一种神秘的人性。而宋儒则不须攀附上帝就确立了深层的人性。这种本质差别是由中西方不同的本体思维模式决定的。在古代东方，天道和人性、本体和主体相互贯通，主体的真实存在就是本体。人可由主体修养达到与本体合一。而在西方文化中，由于主体与本体的二元分割，故只有彻底否弃主体才能明见本体。

宋儒确立起了这种深层的人性，并不是像巴斯噶一样，凭借着理性的沉思，或者像斯多噶派那样凭借精神的迷醉。无论是

圣人品格的养成，还是浩然之气的培植，都包括了两个方面：一是物质内容的气，二是道德方面的道义。浩然之气就是以气配义与道，最终血气化成义理，莹然湛然，通体全是纯粹的义理。如果我们从这个角度来分析浩然之气的培养，实际上它也包含了性命(借用全真道性命的概念)双方面的工夫。这也是一种性命双修，性命妙合。但是这种潜在的义蕴宋儒并没有明确地阐发出来。虽然如此，但在他们的思想中的确包含了这方面的内容。

程颐讨论浩然之气的培养，秉承孟子的思想，主张以"志"为帅。"志，气之帅。若论浩然之气，则何者为志？志为之主，乃能生浩然之气，志至焉，气次焉，自有先后"。"志"这一概念按程颐的解释则是："志者，心之所之也。"[10]这是指心的发用，也就是要以心统气。程颐这里所说的心非如全真道的空灵湛寂之心，此心仍是以道义为其实，所谓"以心帅气"实是以义理养成此气，又名集义生气。

> 配义与道，谓以义理养成此气，合义与道，方其未养，则气自是气，义自是义。及其养成浩然之气，则气与义合矣，本不可言合，为未养时言也。[11]
>
> 又：浩然之气，既言气，则已是大段有形体之物。浩然之气是集义所生者。既生得此气，语其体则与道合，语其用则莫不是义。[12]

由此可见，浩然之气实际上是道气合一，浑然义理，是一种圣者气象。

全真道论养气和宋儒颇为不同。早期全真大师马丹阳提倡清修，认为只要心体清净，颐神养气。自然心液下降，肾气上升，

结成内丹。又曰："道人要妙不过养气，夫人汩没于利名，往往消耗其气，学道者别无他事，只在至清至静，颐神养气而已。心液下降，肾气上升，至于脾，念绝想，神自灵，丹自结，仙自做"。[19]全真道的另一位大师丘处机对炼气工夫进行了具体分析，认为炼气实质无非是使心中之气下降，肾中之气上升，结成黍米之珠。

> 故龙虎非是肝肺之像，乃心肾之真阴阳也。二物混合为一，当用意，便为子时也。自然凝结，形如黍米之大，每日得一粒，僧人名为舍利，道士名曰玄珠。[20]

丘处机和后期全真大师阐释炼气的工夫颇为复杂。炼气有时、候、火等多种讲究。时就是时机，主要指人体小天地与宇宙大天地之间的内在感应和联系。全真大师们大多采用周易的复卦予以象征，这是因为复卦五阴在上，一阳居下。《周易》说："复，其见天地之心"复卦的一个阳爻指的是一阳来复，天地之中萌发一线生理。"时"有各种计算单位。若以一年为周期，则年中之时就是冬至，以月为周期，月之时就是望，以日为周期则为夜半子时。另外，还有宇宙大天地之时和人体小天地之时。人体之时在全真大师看来就是真意萌动，《大丹直指》言："意一指，一阳自生，复卦起。"

候：指下手、采药、收工等等征候。大凡内丹修炼都必须在适当的时候采药。因为此时药不老，不嫩，恰到好处。由此再加以各种火候的锻炼就能结成丹果。所以内丹修炼的候特别重要。

火：主要指修炼时用意的强弱。在内丹修炼中有文火武火之分，文火呼吸柔、细、长，用意若存若亡。所谓"惺惺主人时时照管"；武火用意猛烈，呼吸粗重。由此可见，全真炼气实是一项

非常特殊，非常复杂的功夫。在外关涉到天地自然，在内牵涉到真意和心肾二气等各种人体要素。因此，全真炼气远不如理学养气那样简单易操。

程颐论浩然之气既然包含了性命双方的工夫。因此在探讨浩然之气的修养技术时也论及到单纯的养气功夫。在这方面他也部分地借鉴了道、佛二家的有关理论，并在互相分歧的地方做了分疏。程颐认为养气应谨守勿忘勿助之法。盖气的修养，用意最为微妙，意太疏则无成，太猛又伤害了真气，要妙在于把握分寸。这也是一般养气应恪守之原则。宋儒养气都谨守此法。"勿忘勿助长，只是养气之法，如不识：怎生养"?[21]"养气要紧在有事与勿忘上，工夫自到。又不可责近效，所谓大段著力不得也。著力则气壹动志，前功不保矣"。[22]勿忘勿助，程颐有时也以敬字概括。敬是宋儒存心养性的基本功夫，我们将在另节予以详细讨论。正因为养气有其自身的规则，所以宋儒在做养气工夫时，吸收了道佛二教的养气法。并对道教的养气保形予以肯定。"吕与叔以气不足而养之，此犹只是自养求无疾，如道家修养亦何伤？若须要存想飞升，此则不可"。[23]《宋元学案·上蔡学案》也记载谢上蔡采用道家的导引吐纳之术以助养浩然之气："又用导引吐纳之术，非为长生如道家也，亦以助养吾浩然之气耳，气强则胜事。"《宋元学案·双峰学案》则记载饶鲁参考佛教徒的念佛号，数佛珠定息法和道士的数息收心法，提出调息说。

> 因言调息箴亦不可无，如释氏之念佛号，道家之数息，皆是要收此心，使之专一在此。若此心不存，则数珠之数，数息之数皆差了。调息亦然。人心不定者，其鼻息之气常长，吸气常短，故须有以调之。息数停匀，则心亦渐定，调息又胜数息。

宋儒虽然吸收道佛二家的养气方法，但对其中的差别却分别得很清楚。二程在这方面论之最详。根据二程的言论，我们做了一个概括，可以归纳为二点：

第一以存心统养气，认为养气只是第二节事，反对单纯地以养气为事，但对以养生保形为目的的养气亦不甚持异议。程颐尝言："今若言存心养气，只是专为此气，又所为者小。舍大务小，舍本趋末，又济甚事？"[24]程颐认为既使是佛教入定养气法，也是以心为主：

若言神住则气住，则是浮屠入定之法，虽谓养气犹是第二节事，亦须以心为主。其心欲慈惠安静：故于道为有助，亦不然。[25]

以养气为主要目的的养气法，在民间流行的养生法中多见，葛洪《抱朴子·内篇》即记载有各种养气法。主要机制在于调整呼吸，使之细、长、平、匀以使改善生理循环，达到延年益寿目的。据《悟真篇》等道经记载，北宋时期民间流行的这类养气术还很多。但是两宋时期占有统治地位的道教的内丹派也和宋儒一样反对单纯地以养气为目的。认为单纯地养气其功用非常有限，只可延年健体，却不能长生，更不能弃壳成仙。内丹派南北二宗都认为炼气仅仅是内丹修炼的第一步功夫，除此之外还有炼神功夫。只有神气相合，性命双修，才能结成内丹，完就向上之事。

第二，反对槁形灰心。伊川认为儒者养气不是灭绝心思、使之如槁木死灰，而是要不助不长，若存若亡。伊川又以敬名之。

子曰：与叔昔者之学杂，故常以思虑纷忧为患，而今也求所以虚而静之，遂以养气为有助也。夫养气之道，非槁形灰心之谓也。人者生物也，不能不动。而欲槁其形，不能不

思，而欲灰其心。心灰而形槁，则是死而已也。其从事于敬以直内，所患则亡矣。[16]

伊川虽然辨别儒道二者之养气，但也认为如果学入圣域，自然能斡旋造化，改变生死寿夭之定数。“《西室所闻》云：圣人气数顺，无横逆死，学入圣域，其数亦随气斡转。先生曰：学而至圣，为夺造化，以此。”[17]由这段语录分析，伊川的“圣人”似乎应该涵括养生层面。圣人能夺天地之造化，还寿延年自然是很顺理成章的事。伊川论养气能部分地包容传统道教的长生理想。唯对两宋崛起之内丹道教（南北二宗）则难包容。内丹道教反对服食外药，白日飞升，而主张性命妙合，炼出本命元神（元神），进而达到与虚空同体。陈致虚又主张打破虚空，踏碎乾坤，再造身外之身。因此其理想不仅限于长生不死，而是别有深层境界。

中　和

中和问题是宋儒心性论的一个组成部分。中和这一概念源自于《礼记·中庸》：“喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。”一段。

在《中庸》这段论述中“中和”二词包含着两层意思：首先中和是指个体人的两种不同的心理状态。中是指人喜怒哀乐等情感尚未激发的心理状态；和则指各种情感发出后，恰如其分无过不及之弊。从这个方面说中和又称已发，未发。其次中和具有本体论含义，《中庸》分别以天下之大本，天下之达道规定中和，这样就把中和二词向上提起，中和由两个表心理状态的名词提升到本体论的层次，赋予了本体论含义。但是《中庸》作者并没

有具体交待这一提升的思想线索，从而使论述缺少逻辑的强制力量。

宋儒开始对《中庸》这个欠缺进行弥补。他们通过对《中庸》这段的创造性解释，把中和问题和心性问题结合起来，从而使中和问题的讨论构成了理学心性论的一部分。

早期全真道虽然也使用过中和概念，但只是在讨论情的问题时触及到中和，并没有把中和概念和心性概念有机地结合起来。后期全真道由于受到理学的影响，吸收了理学的心性思想，因而也从内丹修炼的角度讨论了中和问题。后期全真道对中和问题的讨论既吸收了理学的一些相关思想，同时也在许多方面显出与理学不同的别具一格的风格。以下我们试图对二者做些比较。

宋儒吕大临关于中和问题的阐述很全面和详细。吕大临独具匠心把中和概念和心性概念结合起来讨论。首先吕大临认为中就是赤子之心：

> 大临云：喜怒哀乐之未发则赤子之心。当其未发，此心至虚，无所偏倚，故谓之中。以此心应万物之变。无往而非中矣。[128]
>
> 今言赤子之心，乃论其未发之际，纯一无伪，无所偏倚，可以言中。若谓已发，恐不可言心。[129]

吕大临以为赤子之心也就是天地之心，这样中就合理贯通于天道和人伦，具有超越层面的意义。

> 圣人之学，以中为大本。中者，无过不及之谓也。何所准则而知过不及乎？求之此心而已。此心之动，出入无时，何从而守之乎？求之于喜怒哀乐未发之际而已。当是时

也，此心即赤子之心，即天地之心。[131]

通过吕大临的如此解释，中具有内在的和超越的双重意义，既是人禀自天道，做为实践道德行为的先天根据，同时又直通天道，中即是生生不已的天道实体本身。这层意思《中庸》虽有暗示，但是因为没有进行义理论证，因而其间的过渡有突兀之嫌。

吕大临以心释中，这个心只是本心，赤子之心，非指现实的人心。这种思想其实也是宋明儒者的共识，程颐也有类似的思想。他认为："情之未发，乃其本心。本心元无过与不及，所谓'物皆然，心为甚'，所取准则以为中者，本心而已。由是而出，无有不合，故谓之和。"[132]程颐又区分心之体用，按照这种看法心之体就是中，心之用就是和。

吕大临又复主张"中即性"。这样在他的心性理论中，实际上中即性即赤子之心即天心（天道）。中是心性论中表示本体的概念。"大临云：既云'率性之谓道'，则循性而行莫非道。此非性中别有道也。中即性也，在天为命，在人为性，由中而出者莫非道。"[133]吕大临中，性，道，心（本心）四者合一的思想虽然在内容阐发上略嫌薄弱，但在逻辑上实是一本直贯，前后一致。这种思想在义理架构上近乎陆九渊的本心论。

由上可见，吕大临以心、性、道释中，考虑到了中之一词的名与实双方面义蕴。中这个概念的实按照《中庸》本来含义是未发，吕大临又以"虚"、"纯"等词予以超越的解释。中之一词的词义（名）则是不偏不倚，吕大临以此为基础赋予其道德方面的意义。

程颐不同意吕大临以中释性，认为中只能表示性的基本特征，不能与性合释。

先生曰："中即性也"，此语极未安。中也者，所以状性之体段，中止可言体，不可与性同德。[39]

程颐这个主张和他的一贯思想有矛盾。程颐认为中即本心，又主张本心，天道，理一也。如果他的思想有逻辑一贯性，理所当然应该得出中即性这个结论。

南宋儒者胡宏继承程颐的遗意，将其思想中的潜在义蕴做了阐发。他也同意以未发（中）规定性：

窃谓未发只可言性，已发乃可言心，故伊川曰："中者状性之体段"，而不言状心之体段也。心之体段则圣人无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故是也。[40]

胡宏对中与心、性之间关系的看法，大体类似于吕大临。但胡宏以已发言心，主张性体心用，不太讲本心，因此中、性、心三者合一义不强。但胡宏也有把中和提升的思想，认为中和分别表征道之体用两项："中者，道之体，和者。道之用。中和变化，万物各正性命而纯备者，人也。"[41]

宋儒讨论中和问题又常常和《易·系辞》一段："易，无思无为也，寂然不动也，感到遂通天下之故也。"联系起来。程颐言："喜怒哀乐之未发谓之中。中也者，言寂然不动者也。故曰：'天下之大本。'发而皆中节谓之和，和也者，言感而遂通者也，故曰天下之达道。"[42]程颐从寂然不动，感而遂通二语释中和，这是从另外一个角度创造性地解释中和概念。这方面的创释主要注意《中庸》"中"一概念的"未发"内涵。程颐以寂然不动解释未发，主要是居于对中的向上解释。按照程颐的理解，寂然不动就是表征道的本然状态，意指道之体。感而遂通则指道的发用。通过这段解释，中也具有本体论的意义。中是天地万物生成之大

本，虽然是寂然不动，但其实蕴藏着玄妙莫测的变化之机。程颐对中和概念向上提起——由心理层面提升到宇宙论的深层已有明确意识，他已自觉地区分出两种层面的不同含意：

中和，若只于人分上言之，则喜怒哀乐未发既发之谓也。若致中和，则是达天理，便见得天尊地卑，万物化育之道。只是致知也。[11]

程颐对中和这种创造性阐释特别为后期全真道重视。

程颐有时也区分中和两个概念，以中字单论：

子曰：不偏之谓中。一物之不该，一事之不为，一息之不存，非中也，以中无偏故也。此道也，常而不可易，故既曰中，又曰庸也。[12]

这段对中的阐发，以不偏言中，并以中、庸合讲。

朱子对中和问题的看法和上述诸家相比，有所不同。朱子以未发言性，已发言情，心则通乎未发，已发，统乎性情。“性情一物，其所以分，只为未发已发之不同耳。若不以未发已发分之，则何者为性，何者为情耶？”[13]朱子论述未发已发都是以仁义礼智等道德规范做为基本内容：“人生而静，情感未发时，一理浑然无杂。”“盖人生而静，四德具焉，曰仁曰义曰礼曰智，皆根于心而未发，所谓理也，性之德也。及其发见，则仁者恻隐，义者羞恶，礼者恭敬，智者是非，各因其体以见其本，所谓情也”。[14]朱子虽然认为未发已发都是心的两种不同的状态，但又不赞成把已发、未发绝对分成两截。认为二者是“夹杂相滚”。

喜怒哀乐未发谓之中，只是思虑未萌，无纤毫私，自然无所偏倚。所谓寂然不动，此之谓中。然不是绝然作二截，

如道家块然之谓。只是这个心自有那未发时节，自有那已发时节。谓如此事未萌于思虑要做时，须便是中是体。及发于思了，如此做而得其当时，便是和是用。只管夹杂相滚，若以为截然有一时是未发地，一时是已发时，亦不成道理。[41]

全真心性论中涉及中和问题的地方也很多。全真六祖尹志平就用中和概念讨论心性问题。尹志平对中和问题的论述和他对情的看法紧密相联。根据他的思想，性功修行并不是要绝对灭绝情感，而是要注意保持情的适中状态，毋使情感损伤中和之气。这就是所谓外虽有情，而心实不动，这也是他常的平常心境界。"凡世之所爱吾不为甚爱，世之所恶，吾不为甚恶。虽有喜怒哀乐之情，发而能中其节而不伤吾中和之气。故心得平常，平常则了心矣。"[42]尹志平对情的这种看法，符合理学的正宗主张。

尹志平运用中和概念讨论心性问题时注重点在于和。与尹志平同时的另外一位全真大师王志谨则兼论中和：

或问：如何是真常之道？答云：真常且置一边，汝向二六时中，理会自己心地。看念虑未生时，是个甚么？念虑既生时，看是邪是正，邪念则便泯灭，正念则当用者[43]

王志谨把体验念虑未生状态做为其炼心的基本功夫。他虽没有使用中和二词，实际论述的还是中和问题。中就是念虑未生时的心体状态，这与程颐的"寂然不动"颇类似。和则是泯灭邪念，存留正念，是心发得正的状态。王志谨论中和实在不是一种理论探讨，而是一种炼心的扎实功夫。通过看中，达到体验心未发时的本然状态。这也是全真性功炼心的基本内容。

王志谨把中和做为性功锻炼的工夫，这个思想在宋儒著述

中也不鲜见。扬时(龟山)言:“《中庸》喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。学者当于喜怒哀乐未发之际,以心体之,则中之义自见,执而勿失,无人欲之私焉,发必中节矣。发而中节,中固未尝忘也。”[⑬]王频亦言:“宜近思,且体究喜怒哀乐未发谓之中。”又曰:“莫被中字碍,只看未发时如何。”[⑭]扬龟山、王频都主张体验未发气象。他们对中和的讨论不仅是停留在理论层次,中和对他们来说实是象征着不同的功夫境界。此种境界不是言谈以及,只有默坐澄心,方能窥其涯际。由龟山→豫章→延平一脉,理学颇有向内落实之趋势。这种体验“中”的思想和全真性功炼心功夫极为接近。

后期全真道杰出代表之一李道纯吸收理学的思想时特重中和讨论。李道纯名其居室为中和,主要著作之一也取名《中和集》。李道纯对中和问题的讨论不仅详细完备,而且独具特色。

首先李道纯对中和问题的论述接受了宋儒的基本观念。李道纯对中和基本看法和朱子思想接近。他认为人心当其静定未感物时,天理湛然,因物所感,才有所偏倚。因此必须特别注意静定时的工夫,只有静时工夫完善,动时才有主宰。

> 盖人心静定,未感物时,湛然天理。即太极之妙也。一感于物,便有偏倚,即太极之变也。静定之时,谨其所存,则天理常明,虚灵不昧,动时自有主宰。一切事物之来俱可应也。[⑮]

又礼记云:

> 喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和。未发谓静定中谨其所存也,故曰中。存而无体,故谓天下之大本。发而中节,谓动时谨其所发也,故曰和。发无不中,故谓天下

之妙境。[30]

李道纯把求中做为静时工夫，求和则做为动时功夫。他主张致中和于一身，贯乎动静二者，使"本然之体虚而灵，静而觉，动而正"。李道纯论中和也和理学一样联系《易·系辞》的寂然不动和感而遂通两种境界。以"寂然不动"为中之体，"感而遂通"为中之用。这样实际上是以中统贯未发、已发。

李道纯在中和问题中特别重视中的讨论，他对中的看法颇为独特。《中和集》有一段：

> 所谓中者，非中外之中，亦非四维上下之中，不是在中之中。释云：不思善，不思恶，正恁么时，那个是自己本来面目，此禅家之中也。儒曰喜怒哀乐未发谓之中，此儒家之中也。道曰念头不起处谓之中，此道家之中也。

李道纯认为儒释道三家都有中的境界，但从他的论述中可以得知，所谓中的基本含义无非是澄湛寂然，万念不生。李道纯并以此统合儒禅，认为二者追求的也是这种无念的本体境界。李道纯对中的看法实际上是他对本体的另一种表述。

李道纯阐述中还特别借用《尚书》："人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。"把"允执厥中"中"执中"问题特别凸现出来：

> 问：书云，人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。不知中如何执？曰：执者，一定之辞，中者，正之中也。道心微而难见，人心危而不安，虽至人亦有人心，虽下愚亦有道心。苟能心常正得中，所以微妙而难见也；若心稍偏而不中，所以危殆而不安也。学仙之人择一而守之不易，常执其中，自能危者安而微者著矣[31]

这里所论的执中说，中概念取正中不偏之义，显然这里的中蕴含着道德意义。执此中体验的本体也只能是尝然无私的道德本体。李道纯接纳理学的体验天理功夫，以天理做为全真道炼心的终极境界，这和初期全真道的真心观念有区别。本来宋儒的本心和全真的真心相差只在一念之间，宋儒虽然也以“寂然不动”解释中，主张“默坐澄心，以验夫喜怒哀乐未发之前气象为何如，久之，而知天下之大本真在乎是也”。[19]但宋儒的澄心功夫内在地就含有中正之意念，用这种意念追溯本体，其所显见者必然是至大至刚，至直的天理。相反地全真性功之中所证之心基本内容是空寂澄湛之境。一般以行云流水，无挂无碍的空做为其一般境界，其中并无中正等实义。在证悟时也多以遣念去情为工夫，此种功夫又名为定。这也与理学以敬为基本功夫形成比照。

李道纯撰《道德会元》又别出心裁以《老子》“常无欲以观其妙，有欲以观其徼”。一句解释中和两个概念。

> 《记》云：喜怒哀乐之未发谓之中，中也者，天下之大本也，即无欲观妙之义也；发而皆中节谓之和，和也者，天下之达道也，即有欲观其徼之义也。致中和，天地位，万物育。即玄之又玄之义也。

在上引这段，李道纯以老子“无欲观妙”解释求中，以“有欲观徼”解释致和；以“玄之又玄”的道体和会致中和，天地位，万物育的天地境界。

李道纯讨论中和问题，不但主张以静定求善怒哀乐未发前的气象，于已发中慎其所发，而且又独具匠心提出“欲发未发作么生？”问题：“师曰喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和，我

试问公辈，欲发未发作么生?”[30]所谓欲发、未发实指命功修炼中的玄妙契机，全真道徒很重视命功修炼的玄关契机，认为这是命功锻炼的下手功夫。他们有时又以《周易》复卦名之。取天地寂静，一阳来复之义。契机也是内丹修炼中提到的神秘的时。李道纯以中和(已发、未发)融合全真性、命功夫，从而在心性的深层融合了道儒二家。这也是全真三教合一的一个典型例证。

主敬与主静

理学做为一种内圣之学，追求一种与天地合一的理想人格。理学家认为理想人格的造就，不仅仅关乎单纯的心性探讨，而是要落实到扎扎实实的修养功夫。只有在日用中不断克尽人欲，体察天理，才能逐渐变化气质，化血气为义理。久而久之，工夫纯熟，则通体全是湛然义理，无一毫私欲杂念。正因为如此，理学家特重工夫的训练。所谓性命之学绝不像西哲借逻辑之具，展雄辩之才，苦思冥索，创构华美圆通之体系。而是落实于日用人伦之间，于日常践履之中陶尽闭塞粗劣之渣质而成就其清通良材。因此，涵心养性实以工夫为重。

从二程开始就拈出敬字做为修养工夫。二程论敬依据的思想资料是《易》“敬以直内，义以方外”一句，二程通过创释单提出敬字表功夫。二程以主一释敬：

> 所谓敬者，主一之谓敬。所谓一者，无适之谓一。且欲涵泳主一之义，一则无二三矣。言敬，无如圣人之言。易所谓“敬以直内，义以方外”，须是直内，乃是主一之义。至于不敢欺，不敢慢，尚不愧于屋漏，皆是敬之事。但存此涵养，

久之自然天理明。[151]

程颐以主一界定敬，又以直内解释主一。他的敬字功夫实际上是做道德修养时，以集义做为敬的实际内容。“敬只是持己之道，义有知有是有非。顺理而行，是为义也。若只守一个敬，不知集义，却是都无事也。”[152]

程颐自觉地区分了主静与主敬二者的不同。敬与虚静的根本区别就是敬中蕴含着集义的意向，程颐用孟子语也叫做“必有事焉”。

> 又问：敬莫是静否？曰：才说静，便入于释氏之说也。不用静字，只用敬字。才说著静字，便是忘也。孟子曰：“必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长也”。必有事焉，便是心勿忘，便是勿助长。[153]
>
> 敬则自虚静，不可把虚静唤做敬。居敬则自然行简，若居简而行简，却是不简。只是所居者已剩一简字。[154]

程颐以敬包容虚静，认为虚静是敬的表层。敬除了单纯地虚静外，在做工夫之际，心中还应预先包含潜在的道德意识。在道德意识的定向引导下，培植、光大人之为人方面。直至通身浩然之气，与天地相参。相反地主静工夫则预先并不包含带任何定向意识，心中全无杂念，空静寂如是其追求的根本目标。

朱子继承伊川的修养理论，对敬字工夫做了进一步论述。朱子认为敬不同于一味的闭目静坐、耳不闻，眼不见。只要心不放纵，举止庄严，整齐纯一就是敬：

> 敬不是万虑休置之谓，只是随事专一谨畏，不放逸尔。非专是闭目静坐，耳无闻，目无见，不接事物，然后为敬。整齐收敛这身心，不敢放纵，便是敬。

朱子有时又用畏字释敬："然敬有甚物？只如畏字相似，不是块然兀坐，耳无闻，目无见，全不省事之谓。只收敛身心，整齐纯一，不恁地放纵，便是敬"，[53]由上引两段可知，朱子论敬大意，强调内外贯通，向上之事落实到日用功夫。主张在日用人伦，事亲事君之中谨畏戒然，心不旁逸，直至此心昭昭，对越天地。只如此便是敬。因此敬并非于日用事外别有工夫。

朱子又认为敬字功夫贯通动静，未发已发。静时存主不懈，心不外驰，静便是真静；动时酬酢井然，应而不乱。虽动实无动，那么动也是静。动静工夫无间断，自然能养性事天。"二先生所论敬字，须该贯动静看，方其无事而存主不懈者，固敬也；及其酬酢不乱者，亦敬也"。"须是动时也做工夫，静时也做工夫。两莫相靠，使工夫无间断始得。若无间断，静时固静，动时心亦不动，动亦静也。若无功夫，则动时固动，静时虽欲求静，亦不可得而静，静亦动也"。[54]

朱子认为主敬就是养心，并不是在主敬之外另有养心之事。他反对以心养心：

> 以敬为主，则内外肃然，不忘不助，而心自存。不知以敬为心，而欲存心，则不免将一个心把捉一个心，外面未有一事时，里面已有三头两绪，不胜其扰也。就使实能把捉得住，只此正是大病，况未必真能把捉得住。[55]

所谓以心养心是禅宗、全真道心性论的基本主张。禅宗和全真都主张心地下功，以心制念，直至心念灭绝，空寂湛然。这种境界既是禅宗的真心境界，又是全真性功修心的目标。理学养心以此不同，一般主张以敬存心，把心下功夫落实到洒扫应对，日用人伦之中。张栻（南轩）自觉地区分存心与主敬二者就

是此意。

> 问：近有人疑"但能存心，则自无不敬"。乃以动容貌，整思虑为害，却似从外面做起，不由中出，不若直言。"存其心"为得也。曰：程子教人居敬，必以动容貌，整思虑为言，盖动容貌，整思虑，则其心一以敬也。今但言存心，而以此为外，既不如此用功，则心亦乌得而存？其所谓存者，不过强制其思虑，外敬之理矣！[15]

朱子以主敬替代养心，其师李侗(延平)也认为心难把捉，不如把养心落实到养气上，主张以养气代替养心。"理不可见，见之于气，性不可见，见之于心。心即气也，心失其养，则狂澜横溢，流行而失其序矣。养气即是养心。然养心犹难把捉，言养气，则动作威仪，旦昼呼吸，实可持循也。"[16]延平以养气替代养心，在理论上自有其根据，按照理学一般主张理必然通过气表现出来，理命于人则为性，性同样也必须"见之于心" 因此心体现性和气体现理一样，养气自然也能达到养心效果。

宋儒也有倡主静说者。北宋儒者周敦颐即其显例：龟山——豫章——延平一系也倡导静中看未发时景象。朱子师事延平，有时也不绝对反对静坐。但他所说静坐只是做为观理的工夫，取其形式，而其中的内容都和道释二家不同。"或问：近见廖子晦言：今年见先生问延平先生静坐之说：先生颇不以为然，不知如何？曰：这事难说，静坐理会道理，自不妨。只是讨要静坐，则不可，理会得道理明透，自然是静"[17]"静坐非是要如坐禅入定，断绝思虑，只收敛此心，莫令走作、闲思虑，则此心湛然。无事自然专一。及其有事，则随事而应，事已则复湛然矣"。朱子论静坐，于静坐没有深得其中三昧，其静中功夫实不若其师延年

之精深。

二程言敬，从思维逻辑方面分析是源于诚。二程认为诚是理的基本存在状态。敬字工夫由诚说下来有其义理的强制性。诚从字义上说就是真实无妄。做为描述理的概念，又指理的无所间杂状态。因此诚实际上就是天道之本身。

诚者，理之实然，致一而不可易也。天下万古，人心物理，皆所同然。有一无二，虽前圣后圣，若合符节。是乃所谓诚，诚即天道。[161]

程颐由诚开出敬，实际上是以天人合一这种内在的思维架构为基础。至诚之天道赋予人即为敬。因此诚敬一体其内在的理论根据就是天道人事一体直贯。“诚者天之道，敬者人事之本，敬则诚”。[162]“敬则无间断，体物而不可遗者。诚，敬而已矣，不诚则无物也”。[163]诚是天道之体，就其赋于人而言，亦可转为工夫，即由诚开出敬。敬是工夫，由敬亦可达到诚，诚敬相互贯通。“诚然后能敬，未及诚时，却须敬而后能诚”。[164]

程颐论诚敬二者，都是贯通体与用，诚敬都包含天理的意思在内，非是空言诚敬。“如天理的意思，诚只是诚此者也，敬只是敬此者也。非是别有一个诚，别有一个敬也”。[165]

全真心性论与理学讳言主静相反，性功、命功都以虚静为宗旨。无论是早期的全真七子，还是后期李道纯、陈致虚都认为虚与静二者表达了性功和命功的精微境界。全真道把虚静做为教门的基本功夫，其中蕴含的义理模式和理学大致相似，都是由天道往下说，居于天道即体即用，体用一贯这样的基本主张。因此全真道认为虚既是表达功夫的名词，也是表达本体的概念。“道本至虚，至虚无体，穷于无穷，始于无始，虚极化神，神变生气，气

聚有形，一分为二”。[166]这段提到的虚就是自体而言，虚就是那独一无二，贯通古今，主宰宇宙万物的道。道与虚都是表述本体的两个基本概念。

虚既然是实体，由这种唯一的实体自然能开出真实的功夫。

> 明达高士，全气全神，千和万合，自然成真。真中之真，玄之又玄，无质生质，是谓胎仙。欲造斯道，将奚所自？惟静惟虚，胎仙可冀。虚则无碍，静则无欲。虚极静笃，观化知复。动而主静，实以抱虚。二理相须，神与道俱。[167]

虚做为表征实体的概念指谓的是实体的玄冥无状，至精至微的一种难言状态。虚体无生无灭，无古无今，没有具体的时空存在形式。全真道认为内丹修行的终极目的就是要与虚空同体，具体的做法是从性命双合，炼出本命阳神，然后阳神出壳，与虚体合一。当其时，我即道，道即我。这就是所谓“真中之真，玄之又玄，无质生质”。

在性功和命功的修炼过程中，虚都是基本的功夫。做为工夫词的虚实根源于玄妙的虚体。虚体贯通性功就是指主体湛然寂灭，万念俱息的状态。虚在命功中的表现则是由灭绝心念，进而心身不动，静观一阳来复之真机。由此真机立下内丹修炼炉灶。“收拾身心之要在乎虚静，虚其心则神与性合，静其身则精与情寂”。[168]李道纯论虚静工夫也是居于一种人体小天地的全息思维模式。李道纯认为人之一身即蕴藏着天地二元的基本特性，而虚和静就是天与地的基本征象。居于对天地基本特性的观察与概括，李道纯以天、地、人合一的思想支持他以虚静为内丹修炼工夫的信心。

> 虚则无所不容，静则无所不察。虚则能受物，静则能应

事。虚静久久则灵明，虚者，天之象也；静者，地之象也。自强不息，天之虚也，厚德载物，地之静也。天地之道，惟虚与静。[69]

李道纯还以为虚静工夫贯通于内丹修炼的每一个阶段。从下手采药到抽添进火，直到粉碎虚空，证成大觉无一不是以虚静为基础。《中和集》有诗云："还丹还在虚无名，下手致虚守静笃。虚极又虚元气凝，静中又静阳来复。虚心实腹道之基，不昧虚灵采药时。虚己应机真日用，太虚同体大丈夫。采铅虚静无为作，进火以虚为橐笼。抽添加减总由虚，粉碎虚空成大觉。"

李道纯以虚字工夫统一儒、道、佛三家，认为"三教单传一个虚"。只要是以追求超越为目的，都要从虚中开出。因此他论三教主要是从超越这一深层角度思考，而且他所谓的超越并不仅限于伦理的层面（如理学）和精神的层面（如禅宗），而是主张性命妙合，结成金丹，凭借金丹这种神秘实体打破虚空，超入秘密之境。《中和集》载：

学仙为佛与为儒，三教单传一个虚。亘古亘今超越者，悉由虚里做工夫。学仙虚静为丹旨，学佛潜虚禅已矣。扣予学圣事如何？虚中无我明天理。

由上所述，宋儒敬字功夫与全真道的虚静功夫在基本的义理架构上基本一致。二者都由终极实体开出微妙神用。都是即体即用，体用双合。从天人合一这种传统的文化心态看，二者都主张天人相互贯通。但二者意指的天道实体在基本内容方面却差异甚大。理学虽由诚（天道）开出敬，但所言的诚是"诚此理也"，敬也是"敬此理也"。理学反对空言诚敬，自觉地认识到主静与主敬在内容上的差异。全真道也由虚体开出虚静妙用，但

他们指谓的虚实际上标示主体一种空明洪寂状态，不象理学包含有道德伦理意向。不过理学家论敬字工夫有二个方向，一种是比较注重内省工夫，强调体验未发气象。虽然在体认中预先介入了中、正等意念，但重视主体的察识和本体境界的体认却和全真道一致。另一种方向是注重外在的庄敬、整齐等气象。这种气象实指一种儒者的气象。两种体认表面上看似乎没什么差别，但是内在心灵的修养工夫即有深浅的分别，这点应引起注意。

注释

①②④⑦㉟(61)(64)　《陆九渊集·书》参见中华书局，北京，1980年版。

③⑤⑥(62)　《陆九渊集·语录》参见中华书局，北京1980年版。

⑧⑨⑩⑪⑫㉘(59)　《二程集·遗书》参见中华书局，北京，1981年版。

⑬　《朱子语类·一百四》参见中华书局，北京，1986年版。

⑭　《朱子语类·十》参见中华书局，北京，1986年版。

⑮　《朱子文集·观心说》参见《四库全书》本。

⑯　《朱子语类·五》参见中华书局，北京，1986年版。

⑰　《朱子语类·六十二》参见中华书局，北京，1986年版。

⑱　《孟子·尽心注》参见朱熹《四书集注》中华书局，北京，1983年版。

⑲　《朱子语类·九》参见中华书局，北京，1986年版。

⑳(119)　《真仙直指语录》参见《正统道藏·正一部》鼓字号。

㉑㉒㉓㊱(80)(149)　《盘山录》参见《正统道藏·太玄部》卑字号。

㉔　《春秋繁露·天地之行》参见上海古籍出版社，上海，1989年9月。

㉕㉖㉗(61)(95)(120)　《大丹直指》参见《正统道藏·洞真部·方法类》称字号。

㉙　《宋元学案·晦翁学案》参见中华书局，北京，1986年12月。

㉚㉛　《孟子·告子》参见上海古籍出版社，1989年9月

㉜ 《朱子语类·九十八》参见中华书局，北京，1986 年版。

㉝ 《胡宏集·答曾吉甫书》参见中华书局，北京，1987 年版。

㉞(63)(104) 《北游录》参见《正统道藏·正一部》弁字号。

㊲(95) 《中和集》参见《正统道藏·洞真部·方法类》光字号。

㊳(53)(54)(83) 《张载集·正蒙》参见中华书局，北京，1978 年版。

㊵(87)(113)(127) 《二程集·外书》参见中华书局，北京，1981 年版。

㊶ 《宋元学案·北溪学案》参见中华书局，北京，1986 年 12 月。

㊷㊸(56)(57)(58)(59)(60)(66)(67)(68)(69)(80)(89)(90)(92)(93)(96) 《二程集·遗书》参见中华书局，北京 1981 年版。

㊹(128)(129)(130)(131)(132) 《二程集·文集》参见中华书局，北京，1981 年版

㊺ 《中庸章句序》参见《四书集注》中华书局，北京，1983 年版。

㊻(73)(139)(140) 《朱子文集·书信》参见《四库全书》本。

㊼㊽ 《朱子语类·七十八》参见中华书局，北京，1986 年版。

㊾(146)(147)(148)(150) 《中和集》参见《正统道藏·洞真部·方法类》光字号。

㊿(76)(77)(98)(99) 《玄宗直指万法同归》参见《正统道藏·太玄部》下字号。

(51) 《昭明文选》参见中国书店，1989 年版。

(52) 《玄教大公案》参见《正统道藏·太玄部》下字号。

(55)(84) 《宋元学案·百源学案》参见中华书局，北京，1986 年 12 月版。

(65) 《张载集·语录》参见中华书局，北京，1978 年版。

(70)(71)(72)(74)(75)(94) 《朱子语类·四》参见中华书局，北京，1986 年版。

(78)(79)(111)(112) 《金丹大要》参见《正统道藏·太玄部》夫字号。

(82) 《宋元学案·百溪学案》参见中华书局，北京，1986 年 12 月。

(85) 《宋元学案·沧州诸儒学案》参见中华书局，北京，1986 年 12 月。

(88)(134)(135) 《胡宏集·知言》参见中华书局，1987 年版。

(91) 《朱子语类·十四》参见中华书局，1986 年版。

(100) 《论衡·命义》参见上海古籍出版社，1989 年 9 月。

(101) 《论衡·气寿》参见上海古籍出版社，1989 年 9 月。

(102) 《白虎通·寿命》参见上海古籍出版社，1989 年 9 月。

[103] 《孟子·尽心》参见上海古籍出版社，1989 年 9 月。

[104][105][106][107][108][109][110][114][116][117][118][121][123][124][125][133][136][137][151][152][153][154] 《二程集·遗书》中华书局，1981 年版。

[119] 帕斯卡尔《思想录·第二编》参见商务印书馆，1987 年 7 月。

[122] 《宋元学案·南湖学案》参见中华书局，北京，1986 年 12 月。

[126][138] 《二程集·粹言》参见中华书局，北京，1981 年版。

[141] 《朱子语类·六十二》参见中华书局，1986 年版。

[144] 《宋元学案·龟山学案》参见中华书局，1986 年 12 月。

[145] 《宋元学案·震泽学案》参见中华书局，1986 年 12 月。

[149][150] 《宋元学案·豫章学案》参见中华书局，1986 年 12 月。

[155][156][157] 《宋元学案·晦翁学案》参见中华书局，1986 年 12 月。

[158] 《宋元学案·南轩学案》参见中华书局，1986 年 12 月。

[160] 《朱子语类·一百四》参见中华书民避，1986 年版。

[161][162][163][164] 《二程集·遗书》参见中华书局，北京，1981 年版。

[165][166][167][168][169] 《中和集》参见《正统道藏·洞真部·方法类》光字号。

第 2 章

明心见性与性命双修

——全真与禅宗对话

心性问题是中国古代哲学的一个重要问题。在中国哲学史上，心性问题共有三个层面的含意：一是心理自然层面，二是道德修养层面，三是宗教了证层面。

在第一个层面，心性概念主要指谓人的心理状态和自然的精神素质。在具体使用上心、性这两个概念又略有区分，心指人的思维器官，性则指各种心理状态。孟子说："心之官则思，思则得之，不思则不能得也，此天之所以与我者。"[1]他又引用孔子的话论述心的思维功能："孔子曰：操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡。惟心之谓欤！"[2]对心的概念这样的理解在荀子的著作中也常可见到，荀子把心好利和目好色、耳好声、口好味相提并论。他说："若夫目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚。是皆生于人之情性者也，感而自然，不待事而后生之者也。"[3]这里提到的心显然是指心的自然属性。和心概念一样，性同样亦有人的心理素质方面的含意。孔子在《论语》中有一句名谈："性相近，习相远。"《孟子·告子篇》中也记载了告子的"生之谓性"学说，这都是以人与生俱来，天然成就者为性的含意。宋明儒者又提出"气质之性"的概念。张载说："人之刚柔缓急，有才与不才，

气之偏也。天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而已矣。"[4]气质之性，意指人的刚柔缓急、偏、杂、纯、驳等天生气质。魏晋玄学论述的各种人格品位也与气质之性有关。对于心性的心理自然层面，魏晋玄学和宋明儒学论述最详。但是，这个层面的心性含意不具备哲学意义。

自孟子提出四端说和"良心"的概念，心性概念的道德意义就凸现出来。孟子说："恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有四端，犹其有四体也。"[5]孟子又云："虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之可以为美乎？"[6]孟子在理论上正式发展出心性概念的道德意义，以后就成为儒家文化的一个十分热门的话题。后世儒家以心性统括仁、义、礼、智、信等纲目，从中又发展出诚、敬、慎独的修养工夫。围绕着心性问题，开出了以敬德修业、成圣成贤为目标的儒家文化。

从唐代开始，禅宗将心性问题进一步深化。他们把明心见性和成佛解脱直接联系起来，对心性概念的第三层含意做了充分论述，极大地丰富和深化了心性概念的内容。禅宗正式建立尘心、真心、识性、本性等二元对称结构的心性理论，用以解释顿悟成佛过程中的理论问题。

在早期儒家文化中，心性概念虽然有时也交叉具有第一层面和第二层面的含意，但在表述上并不明晰。直到禅宗心性论的二元模式建立之后，宋明理学受其影响也正式提出气质之性、天命之性，人心、道心等等两两对应的概念系列。因此心性论虽由儒家开其端，但是论及其基本理论框架还应归功于禅宗。从前文对全真道心性论的研究中也能发现禅宗心性的二分构架同

样也是全真道心性论的基本结构。

明心与见性

在禅宗心性论中，心这一概念占有核心地位，它是全部宗教解脱的归依和基础。禅宗对心这一概念的阐述虽有真心和尘心两种区分，但论及解脱意义的心，则主要指第一种意义。纵观禅宗著述，对心的论述与理学截然不同，这里姑引二段以示说明。

> 心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾，诸佛刹土，尽同虚空。⑦
>
> 问：其心似何物？答：其心不青不黄，不赤不白，不长不短，不去不来，非垢非净，不生不灭，湛然常寂，此是本心形相也。⑧

以上两条引文都是从负面的角度来描述心的内含。作为禅宗修炼主体的心，乃是一种既没有形状、颜色、大小、长短、新旧、有无等存在特征，又没有生灭，去来等运动特性，更没有是非、善恶、嗔喜等精神属性。综合起来就是心这个概念无法用存在、非存在(包括精神的存在与非存在)等二元语汇予以描述。按照禅宗的理论，心的真实内含实际上无法用语言来界定。虽然他们有时也用虚空和空做否定式的定义，但禅宗所言的虚空和空并不是指存在意义上的空无。存在意义上的空无指的是存在物的一种欠缺状态，这样的空无是做为非存在通过与存在的对立彰明其意。禅宗的虚空与传统佛教"空"概念一样，已超出存在与

非存在两概念的外延，指谓一种存在世界之外的某一事物，按禅宗术语说就是指谓一个“他方世界”。正因为禅宗“心”概念在语言描述中的困难，所以后期禅宗大多不予以正面描述，而是用诸如狗子、狐孙、露柱、刹竿、黄花、翠竹、棒佛花草、灯笼佛殿、西江水、赵州茶等等一些毫不相关的语词予以指示，其目的在于使学徒在参悟心性时遮断理智思维的分辩作用，通过诱导学徒的怀疑意识，对整个生存世界做存在层面的拒斥，最终导致彻底顿悟。

由此可见，禅宗“心”这一概念做为宗教修炼的主体和本体，虽然无法用思维捕捉，用语言描述，但又绝不是一种虚构的存在，就如同经院哲学的繁琐概念一样，需用奥康的剃刀来剃除。做为主体和本体合一的心，对于一般人来说，并不是一种自然的、当下显现的存在。我们日常的生活世界并不能为心的存在提供显现的条件。相反的，喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲等各种情感就如同污泥遮蔽明珠一样，将我们天生的孤迥、闪烁的真心遮蔽。做为禅宗真理概念的心，对于常人只是潜在的事物，这种事物的显现必须建立在人彻底抛弃世俗的情欲心识的基础之上。亦即，只有在无心的状态下，真心才能作为现实存在而显现出来。这样，禅实际上把人的精神世界分为两个层次，一个是世俗的、虚假的层次，另一个是宗教的、真实层次。人在这两个不同的精神世界中，对世界和灵魂等等的感受和体验也截然不同，由此建立的人生观和价值观也各自迥异。但我们也必须看到，这两个层次的精神世界也不是绝对排斥，它们的实质区别在于个体的悟、迷之间。日本著名的禅学家铃木大拙在《禅与生活》这部名著中也表达了相同的意思，他说：

> 生活有两个层面，一个是有心的层面，另一个是无心的

层面。属于有心的层面的活动受业的法制所支配。而属于第二生活层面的活动则属于无心的亦即属无分别智的，并且带有无目的性的特色，因而也带有无价值性的特色，真正的宗教生活从这里开始。

在早期禅宗，犹其是在慧能和神会的著作中，心有时也用“念”这一概念来替代。在这种情况下，正念、无念则相当于真心。在这里，需对正念、无念的真实含义详加阐述。

无念：所谓无念并不是绝对的根绝心念，不视不闻，如同枯木顽石一样，而是在念中显现无念，念中显现无念就是虽有念而不执著于念。按照禅宗的心性学说，人若对心念不起执著之见，那么尘念就当体粉碎，显现出澄静湛然的真实本相。神会说：“只个无念，是名真念，菩提无所念，无所念者，即一切处无念，是无所念。只如上说，如许种无念者，皆是随事方便，假立名字，皆同一体，无二无别，但知一切处无心，即是无念也，得无念时，自然解脱。”⑨正念、无念都是对真心或无心两种侧重不同的表述：正念是从正面表述，无念是从负面表述。其实，两种表述都是为了说明“心”的一种超脱有无、善恶、苦乐、生灭、取舍等等二元对立的不同凡俗的状态。“念有念无，即名邪念，不念有无，即名正念。念善念恶，名为邪念，不念善恶，名为正念。乃至苦乐、生灭、取舍、怨亲、憎爱，并名邪念，不念苦乐等，即名正念”。⑩按照禅宗的看法，一旦证得无念，就能获得心灵解放，从而使生命具有崭新的存在意义。慧能在《坛经》中说到：“悟无念法者，万法尽通。悟无念法者见诸佛境界，悟无念顿法者，至佛地位。”

禅宗认为，人要成佛作祖，实现生命的彻底解脱，就必须使精神世界发生根本的逆转，使人的价值观念在存在意义上彻底转向。这种逆转用禅宗的语言来说就是要将尘俗的妄想见解、

彼我得失，一齐割断，就如斩钉截铁一样，干脆彻底，只有在尘俗的念念不停、绵延相逐的颠倒之心冥然寂然之后，真心的真实面貌才会显现出来。南宋著名禅师佛果克勤以一套活泼、圆通的语言，对此作了最完满的表述："要须最初入作，便遇本分人，直截根源，退步就己。以铁石心将从前妄想见解，世智辩聪，彼我得失，倒底一时放却，直下如枯木死灰，情尽见除，净倮倮，赤洒洒处，豁然契证，与从上诸圣不移易一丝毫许。"⑪

如今要直截承当，但办著守心冥然明寂，灰却心机，一如土木。待某时节到来，倏然自能惬于脱契死本光，了此湛湛净然不变不动，清净无为，妙净明性，固蒂深根到金刚坚固正体，全身担荷得行，然后方可。⑫

禅宗的修证工夫集中体现在心性的觉悟之中，人的精神生命的大彻大悟是禅宗修证的精髓所在。因此，离开人的精神觉悟就谈不上成佛做祖。南宋著名禅宗大师明本曾以心释禅，他说："禅何物也？乃吾心之名也，心何物也？即吾禅之体也。"⑬另外一高僧佛果克勤也说："如今照了本心，圆融无际，色声诸尘那可作对。迥迥独脱，虚静明妙，要须彻底提持，勿令浮浅直下。高而无止，广不可极，净裸裸，圆陀陀，无漏无为，千圣依之作根本，万有由之建立。"⑭

禅宗的整个修证工夫和全真道性命双修有所不同。禅宗的成佛做祖的工夫全然集中在心性的修炼上，按照禅宗的一般观点，平常人的心理活动都是前念、后念延续不断。前念甫灭，后念即续，如此绵延无穷，直至双目瞑合。这种念念相续的心理活动状态就是常人精神世界的一般状态，禅宗以前佛教各宗派的修士们的心灵活动状态和常人又有所不同，其心理活动的前念

和后念并不是一种自然的延续绵亘，而是有一种相克的关系。他们因为觉察到尘念的虚假不实，因此，转而用真实的空念克制虚假的尘念。这样，念与念之间形成了彼此克破的局面，后念与前念不是相续关系，而是相克关系。但在这种念与念的相克之中，存在一个永远解不开的死环。既然后念(真念)是用来克服前念(假念)，那么，真念克服假念之后自身又如何能够被克服？这成为一个永难解决的疑问。如果真念无法克服，它就会成为阻止人们达到悟境的障碍。借用佛教的一句行话来说，又叫作堕入圣贤魔。北宋的靖远禅师深深洞明心性之中的这种奥妙，他说："寻常以前念为是，以后念照之，前后追逐，以心用心，心则成境，本初已成心境了，展转更不堪。如今后念不取，自无取灭处。当处解脱，念本不生，何更有无意想为留碍？一念悟，心成正觉，此之谓也。"[15]大珠慧海禅师对心念之间的这种死连环，提出了勘破方案，他说："但子细观察自心，一体三宝，常自现前，无可疑虑，莫寻思，莫求觅，心性本来清净。"[16]

又"奉劝诸兄弟，且先去却粗缘，你十二时中，思衣念食，种种杂虑如灯焰相似，未有一时停歇。但除俗缘，所有微细自然净尽，日久岁深，自然会去，也不着参，唤作息意妄缘，不与诸尘作对。所以西来妙旨，意在自明本心如何？思量已眼如何得见，正当返观时亦无能见之者。有入去者里，一口吞尽，慧眼豁开，顿达本乡也"。[17]

禅宗的心功和佛教各派的修行工夫有所不同。它不是通过以真念克破假念达到无念状态，而是在念中不执著于念，这样就在假念之中当体显现真念。用这种方法就能堪破前后、去来等等二元相续循环，从而跳出轮回不止的生命循环。

师云：有无限剂，此皆数量对待之法。祖师云：且非有

限量，非无限量，非非有无限量，以绝待故。[18]

又"念念不见一切相，莫认前后三际，前际无去，今际无住，后际无来，安然端坐，任运不拘，方名解脱"。[19]

禅宗虽然提倡顿悟，但在具体的修炼实践中也逐渐形成了一套操作技巧："初学坐禅看心，独坐一处，先端身正坐，宽衣解带，放身纵体，自按摩七八翻，令心腹中浊气出尽，即滔然得性清虚恬净，身心调适然。安心神则窈窈冥冥，气息清冷，徐徐敛心，神通清利，心地明净，照察分明，内外空净。即心性寂灭，如其寂则圣心显矣。"[20]这套规范程序，大体相当于禅宗的命功系统，参学者通过完成这套操作程序，最终达到心性寂灭，获得了生命的彻底解脱。

禅宗虽然倡导顿悟，但也不是绝对反对做修炼工夫，他们主张在顿悟与渐修之间保持一种平衡状态。用禅宗的专用语来说就是："理要顿悟，事要渐修。"黄蘖希运禅师说："你如今一切时中行住坐卧，但学无心，久久须实得，为你力量小，不能顿超，但得三年、五年或十年，须得个入头处，自然会去。"[21]佛果克勤亦言："当平持此心，无我人，无爱憎，无取舍，无得失，渐渐长养三十、二十年，逢顺违境界得不退转，到生死之际，自然倏然无诸怖畏，所谓理须顿悟，事要渐修。[22]

在禅宗的心性论中，心和性都是同一层次的概念，但是慧能在《坛经》中对心性做了区分，他说："心即是地，性即是王，性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。佛是自性作，莫向身外求。"这段关于心性关系的描述以心为地，以性为王，似乎性比心显得更根本更关键，但是这种思想在《坛经》并没有一贯首尾，在后来禅宗心性思想的发展中也未得到进一步阐发。《坛经》大多心性并提，二者都指谓同一个超越实体。例如："真如之

性，即是本心，虽念无有能念可念，虽说无有能说可说，是名得人。”神会也说：“入法界者了乎心，达本源者见乎性，性净则法身自现，心如则道体斯存。天地不能变其常，幽明不能易真理。”㉓以上所述，皆是心性连用，心与性这两个概念，属于同一层次。

禅宗的本心本性都是意指超越任何形式的二元对立的真实状态。这种状态既可以像传统佛教那样用“空”来表示，又可以像铃木大拙那样用“真我”这类的词汇来表述。铃木大拙在《禅与生活》中说：“在禅中，认识到绝对无，就是认识到人的真我，因为认识到绝对无，展现了人主体性的最深基础，它超越了包括神人关系的任何形式的二元论。”在谈到关于性的问题时他又说：“不要把自性看作实体，自性不是从个体观念中除去一切相对性和有限性东西以后所留下的剩余物，自性不是常识所谓的自我，不是灵魂或精神，不是属于任何悟性范畴的东西。”㉔

和全真心性论心性概念接纳善恶道德内容不同，禅宗心性论虽然也存在着肯定事法界的倾向，但是其基本的意图是要打破包括善恶在内的各种二元对立，使本心、本性挣脱二元思维的桎梏，自由显现出来。因此，禅宗并不像全真道那样急于肯定各种善行的正面价值，而是主张善恶俱不染，玄觉说：“入初心时，三不应有：一恶，谓思维世间无欲等因缘；二善，谓思维世间杂善等事，三无记，谓善恶不思，阒尔昏住。”㉕大珠慧海也表达了同样的意思：“又问：性中有恶否？师曰：此中善亦不立。曰：善恶俱不立，将心何处用？师曰：将心用心，是大颠倒。曰：作么生即是？师曰：无作么生，亦无可是。”㉖

禅宗心性论遵循的另外一个思维模式就是：“本心即道”。在他们看来，真心和道，主体和本体是一而二，二而一的。这种思维模式和我们前文论述的全真盘山派的心性论结构非常相

似。盘山派正式吸收了禅宗心性论中道、心合一的思维框架，进而将证道完全归结于心性的体悟，从而最终走上了背离全真性命双修本旨的道路。

禅宗主张心即道，道与心二者是通过一切即一，一即一切这么一种结构联系起来。按照禅宗的看法，做为本体的道是一种超绝时间、空间的终极实体。"道妙至简至易，诚哉是言！未达其源者，以谓至渊至奥。在空劫已前，混沌未分，天地未成立，杳冥恍惚，不可穷，不可言，不可诘，唯圣人能证能知。"㉗

又"此道幽邃，极于天地未形、生佛未分，湛然凝寂，为万化之本初，非有无，不落生缘，炜炜烨烨，莫测涯际，无真可真，无妙可妙，超然居意象之表，无物可以比伦。"㉘

道既然能够超越时空、存在与非存在的限制，因此，心（主要指真心）与道就不存在二体之虞。心根源于道，心与道都是对那种没有生灭和有无的神秘实体的指称。按照禅宗的说法，心和道本来相融相合，没有彼我之隔。在这种状态下，也就没有众生和佛的分别。但是，后来因众生受心念的驱逐，执著于尘境，所以最终束缚在六根六尘之中，为各种境界所迷惑、粘著，这样就使生命辗转于生死场中轮回不止。禅宗的心性修炼就是要通过顿悟心性解粘去缚，以返回先天道体。"生佛未具，圆融无际，在自己方寸之中，为四大五蕴之主。初无污染，本性凝寂，但为妄想倏起翳障之，束于六根六尘，为根尘相对粘腻执著，取一切境界，生一切妄念，汩没生死尘劳，不得解脱。"㉙

我们可以用现代通用语言对禅宗心性论中潜藏的义理含意重新进行阐释，以使它的意义更加明晰。用现代语言对本心道体进行描述，本心道体就是一种摆脱有限、无限、善恶、是非、美丑、生死、有无、去来等等二元对立的一元实体。按照西方宗教

理论,禅宗的这种心体似乎应该进入纯粹圣灵的世界。禅宗又把它称为无念世界。铃木大拙对此进行论述,他说:"慧能的无念也不是一种飘浮在混乱表面的世界精神。它是超时间的,但却包含一切时间及其最短暂的时辰和所有时代"[30]相反的,由本心道体显现的二元世界则因为心与尘之间的执取关系,妄心妄念执取尘缘,本心道体由此就被爱欲妄念和各种尘缘重重拘束,不得解脱,法缘世界和真心道体截然相反,是以一种二元对立的形式存在。在这个世界中,存在着有无、生灭、去来、是非、善恶、美丑等等二元对立,心性证悟与解脱就是要打破心尘之间的执著纽结,使本体世界与尘缘世界进行内在分离。人若达此证悟境界,就能做到身居尘世而心著佛界。通过久久修持就能使真灵独现,摆脱根尘的约束,最后脱离生死轮回,回到道体之中。这样,一元世界最终就恢复了原本面目。由此可见,禅宗的所谓解脱,实际上只是觉悟。通过觉悟使真灵还归道体。道体,用我们这个世界的基本存在形式时间和空间无法把握。它的存在、运动、变化(假如有的话),都是我们的感觉和思维难以想象的。用禅宗的语言来说,这是"法身向上事",涉及到一个它方世界。

> 若是吞云攫雾的汉子,决定不堕在野狐窟中,埋没自己灵光,辜负出家本志。直向那一面悬崖峭壁无泊处立,超佛越祖心办,久久无变志,不问上与不上,得与不得,今日也拼命跳,明日也拼命跳。跳来跳去,跳到人法俱忘,心识路绝,蓦然踏翻大地,撞破虚空,元来山即自己,自己即山。山与自己犹是冤家,若要究竟,衲僧向上巴鼻,直须和座飘在他方世界始得。[31]

禅宗的心性觉悟虽然也涉及到另外一个世界的生存形式,

这点和全真道性命双修的解脱论颇为相似。全真性命双修最终也是通过性命双融双合从而超出时空的制约，遁入他方世界。但是，禅宗与全真的解脱还是有一定差别的。禅宗的心性解脱完全是灵的超脱，禅者并不关心肉体，相反的，肉体以及由之而生的各种感官情欲只能对灵魂的解脱起阻碍作用。禅宗的顿悟就是要摆脱肉体对灵魂的束缚，通过灵与肉的分离，使灵魂（真心真性）在尘世中千锤百炼，最终脱离尘世，超脱到它方世界，而对于肉体则毫不加以理会。通常是待其超渡之后，以火化形成舍利。全真道的性命双修则与此明显不同，全真内丹修炼通过性命结合，性功炼心，命功炼气，神气相互凝结，以物质的气对神产生转化作用，把原本自然的阴神变为纯阳之体，然后又再用阳气抚育阳神，最终依靠阳神的大威力冲破虚空，超入它方世界。这样，全真的终极实体——阳神就不单单灵魂，而是包含着灵与肉，性与命两种因素的结晶体。由此可见，全真的解脱论是灵与肉的双重解脱，肉体对灵魂的解脱不再是可有可无的，而是具有不可或缺的作用。

参修公案　顿悟心性

禅宗心性论不仅在对心性的看法上有独特的见解，而且在长期的历史发展中也形成了一套特殊的参悟方法。参悟公案就是禅宗体悟心性的基本方法，通过参修公案，由疑生悟，达到心性的大彻大悟。

参修公案首先必须有疑情，并不是所有的禅师都能对同一个公案生疑。根据参悟者的具体情况和随机因缘，有人或许对

青州布衫公案生疑，有人则或许对麻三斤公案生疑。宋代著名的高峰和尚则特别青睐“万法归一，一归何处”这一公案，认为这个公案较之禅宗的其它公案更有优势，这种优势首先表现在“一归何处”容易生发疑情，进而也能加重疑情，使疑问在参者心中步步透入，最终把参者逼到绝望的边缘，直到最后“疑团子熔然爆地一声”本心本性顿然显现。

一归何处，却与无字不同，且是疑情易发，一举便有，不待反覆思维计较作意。才有疑情，稍稍成片，便无能为之心。既无为之心，所思既忘，致使万缘不息而自息，六窗不静而自静，不托纤尘，顿入无心三昧。[⑬]

参修公案，顿悟心性，疑情最为重要，假如面对公案不起疑情，那么最好的公案也只是一堆死句。要顿悟公案，就必须产生大疑，大疑则能生大悟。如果参者面对公案只是微起疑情，疑情不能连接成片，那么同样也不能产生彻悟。只有将疑情贯穿于行住坐卧、穿衣吃饭等等日常生活中，在日常生活的每时每刻疑情不断，并且逐步形成连成一片的局面，最终才能豁然顿悟。这就是所谓“山穷水尽疑无路，柳暗花明又一村”的境界。高峰和尚用了一些极为精彩的语句描述这种由疑生悟的过程，我们在这里录出来：

如是，行也只是个疑团，坐也是个疑团，著衣吃饭也只是个疑团，屙屎放尿也只是个疑团，以至见闻觉知，总只是个疑团。疑来疑去，疑至省力处，便是得力处。不疑自疑，不举自举，从朝至暮，粘头缀尾，打成一片，无丝毫缝罅。撼亦不动，趁亦不去，昭昭灵灵，常现在前，如顺水行舟，全不犯手，只此便是得力时节也，更须专其正念，慎无二心。展

转磨光，展转淘汰，穷玄尽奥，至极至微，向一毫头上安身，孤孤迥迥，卓卓巍巍，不动不摇，无来无去，一念不生，前后际断。[55]

一则公案对觉悟者来说，具有十分丰厚的意义，这种意义只有在悟的心态中才能显现出来。对尚未达到觉悟的参学者，公案不过是一些毫无逻辑规则的零乱不堪的死句。因此，对于公案，绝对不可以用知性思维进行解释，分析它们所谓的逻辑关系及各种义理。倘若这样则是天大的误会。我们在此不妨引用两则公案以示说明。“问：‘如何是佛？’师云：‘向汝道，汝不信。’僧云：‘请师指示’师云：‘合取狗口’”[57]。又“月色和云白，松声带露寒。好个真消息，凭君仔细看。千般说万般谕，只要教君早回去。去何处？良久云：‘夜来风起满庭香，吹落桃花三五树’”[58]以上这两段公案都说明禅宗的心性觉悟和知性思维毫无关系。所以，对公案切忌用理性思维进行解释，引伸出所谓的道德意义、美学意义。

禅宗的心性顿悟是通过怀疑对人的世俗存在做彻底的否定，然后由否定二元世界进而透入到一元世界。高峰和尚参究“万法归一，一归何处”这一公案过程可能会给我们带来启示。我们可以由中了解到，一个成功的禅师如何由疑生悟，又如何由一悟透及众悟：

山僧昔在双径归堂，未及一月，忽于睡中疑著万法归一，一归何处？自此疑情顿发，废寝忘餐，东西不辨，昼夜不分，开单展钵，屙屎放尿，至于一动一静，一语一默，总只是个一归何处，更无丝毫异念，亦要起丝毫异念，了不可得。正如钉钉胶粘，撼摇不动，虽在稠人广众中，如无一人相似。

从朝至暮，从暮至朝，澄澄湛湛，卓卓巍巍，纯清绝点，一会万年，境寂人忘，如痴如兀，不觉至第六日，随众在三塔讽经次，抬头忽看见五祖演和尚真，蓦然触发日前仰山老和尚问拖死尸句子，直得虚空粉碎，大地平沉，物我两忘，如镜照境，百丈野狐，狗子佛性，青州布衫，女子出定语，从头密举验之，无不了了。般若妙用，信不诬矣。[39]

铃木大拙在《禅与生活》中也以现代语言叙述了禅师们彻悟心性的具体心理过程。"如果你拈起一则公案，永不间断地参去，你的心、识便会双忘，你的面前犹如一道深渊，使你措手不得，下足不得。你面对死亡，胸中犹如烈火一般，于是突然之间，你与公案打成一片，而身心于焉脱然……此之谓透入自性。你只要继续勇猛精进，纯一不杂，必可彻见你的本源自性。"[40]

铃木大拙还引用了一位著名禅师的诗描述了由疑到悟的心理变化过程：

咸通七载初参道，到处逢言不识言。
心里疑团若栲栳，三春不乐止林泉。
忽遇法王毡上坐，便陈疑恳向师前。
师从毡上那伽起，袒膊当胸打一拳。
骇散疑团葛袒落，举头看见日初圆。[41]

在禅宗浩如烟海的公案中，"万法归一，一归何处"只不过是沧海一粟。除此之外，比较著名的公案还有黄龙三关，兜率悦和尚的三问。所谓黄龙三关就是黄龙山慧南禅师对前来参禅的学徒所提的三个问题。据《黄龙南禅师语录续补》记载：

师室中常问僧出家所以，乡关来历，复扣云："人人尽有生缘处，那个是上座生缘处？"又复当机问答，正驰锋辩，却

复伸手云:"我手何似佛手?"又问诸方参请宗师所得,却复垂脚云:"我脚何似驴脚?"三十余年示此三问,往往学者多不凑机。丛林共目为:"三关"。脱有酬者,师未尝可否?人莫涯其意,有问其故?师曰:"已过关者,掉臂径去,安知有关吏,从吏问可否,此未透关者也。"⑫

这段文字中慧南禅师用"那个是上座生缘处"、"我手何似佛手"、"我脚何似驴脚"这三个问题来测试参学者的心性领悟的深度。而兜率悦和尚对参学者设置的三问却与黄龙三关大相径庭。据禅宗语录记载:"兜率悦和尚设三问,以问学者:一曰:拨草参玄只图见性,即今上人性在什么处?二曰:识得自性方脱生死,眼光落地时作么生脱?三曰:脱得生死便知去处,四大分离向什么处去?"⑬这三个问题显然超出了理智所能捕捉的范围,它不在于获得肯定或否定的答案,而是要启发参学者,引导他们大胆怀疑,通过怀疑对自我进行超脱。

上述两个公案概括起来分析就可发现两个特点:第一、公案的前句和后句之间缺少逻辑联系,这样就使得理性思维无法通过分解语句来得到公案的内在意义。这样自然也就杜绝了理智越位涉入。另一个特点是:公案的前、后问之间相互矛盾,通过后问否定前问,这样的结构同样也是为了阻挡理智对公案进行分解。例如前述黄龙三关中第三关中"我脚何似驴脚"就否定了前面的"我手何似佛手",这样就能逼迫参学者生起疑云,寻找另外的义理天地,类似的公案在禅宗灯录中随处可见。

在禅宗诸多公案中,最具哲学意义的公案就是通过追寻自我而顿悟真体。用禅宗的术语来说,就是通过追问"你是阿谁"来使参学者对"情识我"产生怀疑,由此产生顿悟。"古人道,一切处是你,东去也是你,西去也是你,你是阿谁?若云某甲,者个

是情识，须是透得过始得"[4]这段公案就是通过参者的自我追寻对素来肯定的"情识我"生起疑心，进而引发自我的大彻大悟。在顿悟过程中，"情识我"消失，真我显现。追寻自我的公案容易引发彻底的顿悟，而且自我是人生存的主体，任何人都无法逃避。因此，在追寻中产生的疑问最为切近和具有逼人威胁力。所以，它颇受禅师们的青睐。《古尊宿语录》中就记载了这种步步紧逼的参悟过程：

> 我今问你一件事：初入母胎时，将得什么物来？你来时并无一物，祇有个心识。如今行脚入众中，者个是主宰也。如今问你，受父母气分精血，执受名为我身，始于出胎，渐渐长成，此身皆属我也。且道属你不属你？若道属你，初入胎时，并不将一物来，此个父母精血，几时属你？又只合长在百年，依旧抛却死尸，又何曾属你？若言不属，见今一步也少不得，骂时解嗔，痛时能忍，作么生不属你？得议定省，看道是有是无，管取分疏不下，盖为疑根不断，道有来。

通过这样对真我的一步一步追询，参学者内心渐趋紧张，最后情识我在这种精神的紧张中彻底粉碎，真我于是从中显现。

禅宗公案虽然号称有一千七百四，但是公案与公案之间都本质的沟通，只要悟透一则，那么千则万则都可同时开通。这个意思用禅宗的语言来说就是：一处透，千处万处一时透；一机明，千机万机一时明。这就是所谓悟者全悟，迷者全迷。

如前文所述，禅宗的公案只有对悟者才能显现出意义，而对于门外汉来说，公案只不过是一些毫无内在联系的句子，根本无法用理性思维进行分析和处理。但是，在禅宗的历史发展过程中，也有一些禅师不明白这个道理。他们不懂得只有明了心性，

进行顿悟，才能对公案有所悟解。相反的，他们企图依凭记忆公案、探求公案的理性意义来讨论心性，这些禅师就是禅家界讥讽的口头禅。《佛果克勤禅师心要》一书对口头禅作了揭露和批评："近时学道之士，不道他不用工夫，多只是记忆公案，论量古今，持择言句，打葛藤，学路布，几时得休歇如斯。"在另一本书《山房夜话》中，宋代明本禅师也对在公案中巧立名目，曲搜旁注的禅师做了尖锐批评，认为他们是眩惑后人："惜乎间有一等聪明之士，不求自悟，日夕坐在杂毒坑中，分向上向下，全提半提，最初末后，正按旁敲，照用主宾，纵夺死活等，曲搜旁注，强立巧求，安个名字唤作宗门关键，眩惑后人"。按照得道禅师的说法，假如以棒头求玄，在喝下觅妙，这其实已堕入魔境，即所谓"展转落野狐窠窟去也"。实际上，无论是棒喝还是公案、机锋，都是为了帮助参禅者了悟心性。因此，所有这些只不过是达到顿悟的工具。如果执著于这些工具，把这些工具本身当作禅悟的内涵便走入歧途。参学者要真正透悟公案，就必须在自己心上契证一回，真正由疑生悟，与公案打成一片，只有这样才能彻底透脱，悟彻本心真性。在《佛果克勤禅师心要》一书中，佛果克勤禅师说："一棒上，一棒下，一句一言，若细若粗，若色若香，一时空透，方称无心境界，养得如婴儿相似，纯和冲淡，虽在尘劳中，尘劳不染，虽居净妙处，净妙收它不住"。另外，在《古尊宿语录》书中也有一段对口头禅的批评："盖为从来相传只是看古人公案，或看一则或两则，略有一知一解，若有理会不得处，亦寻缝隙钻研求会。既会得了，道此事只如此也，便在丛林中流布将去，皆不说著顿悟底事。"

顿悟是禅宗心性论中的一种神秘的心理状态。禅宗心性的修炼最终目的是要导致顿悟，通过顿悟使参学者打破原有的生

存困境，从而使整个精神世界发生彻骨彻髓的变化。经历了此种变化之后，悟者对世界和人生就具有一种全新的看法，他们的精神世界得到彻底解放，原有的各种精神桎梏也全盘解除，悟者于此体验到一种前所未有的、海阔天空的自由。在禅宗的顿悟中，悟者的生存质量得到巨大改变，生命的本质发生了飞跃，在此飞跃中，灵魂获得最大的安定和充实。

顿悟状态是一种比较复杂的心理体验，很难用一般的语言予以描述。在禅宗著作中通常用比喻式的语句予以描述。比较常见的有：以击石火、闪电光说明顿悟的迅疾；以万仞悬崖撒手放身形容悟境产生对生命的断裂作用，旧的生命在怀疑中被埋葬，新的生命在顿悟中获得诞生，新旧两种生存境界彻底割绝，不留丝毫挂缕。对于在顿悟中所产生的新的生命精神，禅学大师多用孤迥迥，峭巍巍、前后际断等词形容新的生存体验的神秘和奇特，以踏着本地风光，大休歇，大解脱等词形容顿悟过后悟者具有一种重返家园的宁静与安详。在《佛果克勤禅师心要》一书中我们可见到以下的描述：

> 大根大智，以本心力量，直下就自脚根下承当，如万仞悬崖，撒手放身，更无顾藉，教知见解碍，倒底脱去，似大死人已绝气息到本地上，大休大歇。
>
> 又"此宗惟贵悟明到银山铁壁，万仞孤峭，击石火，闪电光，拟不拟便堕坑落井。所以从上护惜个一著子，问到同证，无你撮摸处。既能办心，能舍缘，累修行，依知识，若更不耐心向千难万难不可凑泊处放下身心，体究教彻底，诚为可惜！

在同书中，佛果克勤禅师又以"脱却千重万重贴肉汗衫"来

比喻顿悟给悟者带来的全身心的解脱和彻底的自由：

> 若真体道之人，通之于心，明之于本，直下脱却千重万重贴肉汗衫，豁然契悟本来真净明妙，冲虚寂淡，如如不动真实正体，到一念不生，前后际断处，踏着本地风光，更无许多恶觉知见，彼我是非，生死垢心，拨白露净，信得及与他从上来人无二无别。[15]

与佛果克勤禅师不同，明本禅师则喜用“两境相照”来形容顿悟状态的光明和美妙：“惟亲到大休歇大解脱田地者，如两境相照，直到无毫发隐覆，直所谓超言象，越格量，透情尘，没窠臼底最末后句。”[16]著名的日本禅学家铃木大拙以亲身经历对禅宗这种神秘的悟境作了阐述。他用逻辑上和心理上的飞跃来说明悟对新旧生命具有一种遮断作用：

> 在佛家的顿悟中，有一种逻辑上和心理上的飞跃。所谓逻辑上的跃进，是说日常的推理过程停止了，而平常被视为不合理的东西现在被视为完全自然的。所谓心理上的跃进是说，跃过意识的界限而进入无念。[17]

在禅宗的心性修炼中，悟者通过顿悟唤醒长期埋没在情欲、尘垢中的沉寂的生命，从而体验到一种精神的全体新生，禅宗又把这种新的生存状态称为“佛”。佛果克勤禅师对此做了精妙的论述：“然后向死火寒灰上，头头上明，枯木朽株间，物物斯照，乃契合孤迥迥，峭巍巍，更不须觅心觅佛。筑着磕着，元非外得，古来悟达，百种千端，只这便是。是心不必更求心，是佛何劳更觅佛？”[18]在禅者的眼光中，佛不再像传统佛教所描述的那样以无上神通、智慧、慈悲展现于人世，而是一种崭新的生命形态，是一种身心得到彻底解放的新的生命。在佛这种生命形式中，最显

著的是其区别于世俗生命的发自灵魂深处的自由与喜悦。这种自由和喜悦不是任何外在的因素所能诱导的，它源之于充实安宁的灵魂。明本禅师在《天目中峰和尚广录》中以生动的笔调对顿悟之后悟者心灵的酣畅进行了描述："但是寻觅欲见之心切，至久久不为境缘之所侵夺，忽冷地眼开，撞在面前，阿地一声，更不待问人是与不是，其喜悦之状，又当何如也！"另一禅师佛果克勤谈及悟者的脱然萧洒的生存状态时也说："寻常得力兄弟，须奋猛利心，弃却从前学路得失窠臼，似向万仞悬崖，撒手伴舍性命，从他气息一点也无，如大死底人，倘间苏醒起来，谩你不得，也却为已到脚踏实地处，宽若太虚，明如杲月，更不消造化一切自圆成，二六时中与千圣交参，俱为殊胜奇特脱洒，信口开，信脚行，更疑个甚！"[1]

禅者经过觉悟之后，就以一种全新的眼光看待世界，世界在他们眼中呈现一种全新的面目。因此，他们使用的语言（在多数场合，禅者不使用语言）和各种形体姿式及一棒一喝都是他们精神生命的流露。他们的形体语言和口头语言圆转活脱，局局迥异，标志着他们的生存境态。这种语言超越了逻辑的限制，是理性思维难以进入的世界。明本禅师说："他得底人，其神机智用，如水趋壑，如风行空，语言作略，圆转活脱，虽局局迥异，段段不同，要且曲为当人发挥已事。"[2]又"苟不曾向自心中真实契证一回，徒说药，不疗病也。若是真实有所契证之人，岂惟大乘经论之语能契达磨之禅，但是粗言细语，至若风声雨滴，未有不与达磨之禅相契者"。[3]我们今天研究禅宗的公案，就不能使用通常的思维机制进行理解和分析。这些公案若用一般的理性思维进行分析，只是一些前后矛盾，毫无意义的胡言乱语。禅宗公案的价值不在于其意义的层面，而在于它就"是"一种生存境态。

只有把生命彻底切入公案之中，与公案息息相通，打成一片，达到公案即我，我即公案的境界，才能证透公案。这样公案中在知性思维里显得毫无意义的语句才重新焕发了生命，显现出“意义”。公案的作用不是表达什么，而是它本身就是所要表示的东西。正如上文所引明本禅师所说，只要达到悟境，不仅大乘经论能够契合达磨之禅，就是平时的风声雨滴也能与禅境相通。由此可见，公案对悟境的表达和普通语言意义的表达截然不同。普通语言总要区分指与所指(即表达与表达对象)而公案则没有这种二元区分，它没有所谓的意义层面。公案的一字一句对悟者来说，都是禅境，佛果克勤禅师在《佛果克勤禅师心要》中说得好：

> 是故此宗不立文字语句，惟许最上乘根器，如飘风疾雷，电激星飞，脱体契证，截生死流，破无明壳，了无疑惑，直下倾明。二六时中，转一切事缘，皆成无上妙智。岂假厌喧求静，弃彼取此？一真一切真，一了一切了，总万有于心源，握权机于方外，而应物现形，无法不圆，何有于我哉？

如上所述，禅宗的悟是对世俗生命的遮断，在顿悟中原有的人我、是非、善恶、美丑等等二元分别全部消失。在二元世界的废墟上，一个潇洒脱然的一元境界显现出来。在二元分别的生命境态，人的生命存在因为受着各种外在条件的桎梏，因而体验不到那种无桎无梏的自由洒脱的境态。既使二元世界中最美好的事物善和美，也因为有恶和丑的反衬使其难以给人带来一种自由纯粹的快乐。这样，至善和至美永远只能做为一种天堂神话而存在。禅宗通过对这种有限的二元世界的遮断，就将隐秘在人的灵魂深处的绝对无限、自由的世界展现出来，悟者在此中

体验到一种前所未有的光明和潇脱。南宋高峰禅师形象生动地描述道："若要真正，决志明心，先将平日胸中所受一切善恶之物，尽底屏去，毫末不存，终朝兀兀如痴，与昔婴孩无异。然后乃可蒲团静坐，正念坚凝，精穷向上之玄机，研味西来之密旨，切切拳拳，兢兢业业，直教丝毫无间，动静无立，渐至深密幽远，微细微细极微细处，譬如有人远行它方，渐渐回途，已至家舍。又如鼠入牛角，看看渐至尖尖尽底。又如捉贼讨赃，拷至情理俱尽。不动不退，无去无来，一念不生，前后际断，卓卓巍巍，孤孤迥迥，如坐万仞崖头，又若停百尺竿上，一念才乖，丧身失命。将至功成九仞，切须保任全提，忽于徐行坐卧处，不觉倒地一声，犹如死在漫天荆棘林中，讨得一条出身活路相似，岂不快哉！"[5]这段中所说的行人远行他方，回到家室；鼠入牛角，窜入尽头；捉贼讨赃，情理俱尽等等，都是对顿悟状态淋漓尽致的描绘。

禅宗虽然通过顿悟遮断了新旧生命境界，但是新的生命并不是与旧的生命完全排斥。禅者通过顿悟使旧的生命当体呈现新的意义。此时，虽然人还是昨日之人，但心却是今日之心，原形未改而意境迥别。这些就是禅者顿悟的离奇而又平凡之处。禅者并不主张刻意求新，以抛弃尘世作为求其生存真境的代价，而是主张不离凡世求证佛道，世法、佛法互不隔碍。当体之下悟即是佛，迷即是凡。

禅宗的心性解悟除了解放心灵，追求一种全新的生命意义之外，更主要的还是要堪破生死关。禅者认为，禅宗能够成立的最深厚的根基就在于生死问题。生与死是全部人生终结的基本问题。禅宗参禅学道，追求成佛作祖，并不是无风起浪，无事找事，而是以人生的生死情结做为辩护理由。南宋高峰禅师说得好：

生死事大，无常迅速。生不知来处，谓之生大，死不知去处，谓之死大。只者生死一大事，乃是参禅学道之喉襟，成佛作祖之管辖。[56]

按照禅宗理论，二元世界中关系到人生的最为突出的二元对立便是生死对立。二元世界中有生必有死，生与死构成了一对无法解决的矛盾。虽然中国传统道家文化主张以达观的态度对待生死，把生死看作一种自然的代谢。生不以为喜，死不以为忧(庄子)。传统文化的另一支儒家则只谈生，不谈死，企图以对人世的关怀和责任冲淡对死亡的恐惧(例如孔子的未知生，焉知死……)。但是，无论是道家还是儒家都没有能够真正解决生死问题。这反映在中国传统文化中就是民间文化对长生不死的不懈探求，并把长生不死作为解决生死问题的最佳方案。禅宗解决生死问题的办法和民间文化炮制的方案有根本的差异。它不是求其不死，而是以不生不死做为了证生死的根本途径。正如中峰禅师说："大丈夫或不肯自负，只消向一念未生已前，拍盲坐断，猛将胸中善善恶恶诸思维心念，如斩一握丝，一斩一齐断，常令其空洞虚寂，不动不摇。然后密密将个所参话头，顿在面前。默默自看，正当看时，都不要别作方便，如撞著银山铁壁相似，要进一步也不得，于挨拨不人处，工夫纯然，忽尔能翻，则知生死二字，果然寐语，于我何有哉?"[57]显然，上述论述说明了禅者参究公案就是要由疑生悟，通过顿悟遮断二元世界的生死、善恶、美丑等等各种对立，从而进人一种没有对立的一元自由世界。在心灵的自由翱翔中生死、美丑、善恶等各种二元纠结自动消解，人的灵魂进入了一种新的世界。

禅宗的心性解悟是一种发自心灵深处的大彻大悟，要达到这种悟境，必须经由怀疑，对现行的情识我做彻底的否定，这种

否定并不是理性的评判，而是生存意义上的拒斥。通过对情识我的全盘拒斥，诱发真我的显现。这里必须着重强调的是，禅宗对情识我的疑情绝不是理性意义上的怀疑，理性意义上的怀疑是一种对未确定对象的好奇和探求，是原本具有的东西呈现欠缺。因此一旦寻求到合适的对象，疑问得到适当的答复，理知就重新回复到清晰明朗的境态，由此引发怀疑的心理消失，心灵重新返复到安定状态。

禅宗顿悟心性涉及的疑情，是从存在层面上引发的，是对现存自我从存在层面的不信任和拒斥。因此这种怀疑并没有什么确定的答案，也不是因合适的对象出现欠缺而引发疑情，除非从根本意义上对情识我进行彻底粉碎，再也找不到其它解决方法。这样禅宗的怀疑唯一能够导致的就是顿悟，在顿悟中摧毁情识我，显现真我。正因为禅宗心性论所要解决的是比理智层面更深的存在层面的问题，所以用理智这种二元世界的智慧无法予以圆满的解决。理智是一种典型的二元世界的智慧形式。人的思维必然包含着思维和思维对象二重区分，是一种典型的二元结构。这种思维结构对禅宗心性解悟根本无能为力。因为禅宗的心性顿悟是要通过粉碎二元结构进入一种没有对待的绝对自由的世界。对于这种世界，渺小而又有限的理智根本无法措足。著名的黄龙慧南禅师以取萤火烧须弥山形象地比喻理智思量佛境的情景。他说：

> 殊不知，有作思维，从有心起。用此思惟，辨于佛境，如取萤火烧须弥山，纵经尘劫，终不能著。[59]

南宋著名禅师明本在《天目中峰和尚广录》中也表达了类似的思想：

做工夫，非一切有作思惟之所能，是离一切分别之大人境界。古人到此，皆是一踏到底，更不涉一些子廉纤搭滞。

既然有作思维(理智)无法对超脱二元对立的一元世界(佛境)进行思维和分辨，那么做为思维工具的语言自然也无法谈论这种一元生存境态。对于用语言谈论心性的禅师。禅宗通称之为说禅之士。禅宗认为说禅之士不但不能与人解粘去缚，引导学人开悟，而且自己也在肆口谈论中丧坏道眼，迷失天真。

在《天目中峰和尚广录》一书中中峰和尚对此有所揭露：

今之禅流，将欲据大床，挥尘尾，首取诸家语要，拣择记持，及渔猎百氏之杂说，以资谈柄者。是说禅之师也，不惟不能与人解粘去缚，而亦自失本真，丧坏道眼。

在一个成功的禅师看来，悟是绝对不能通过谈论和理智探求获得。这是因为悟和知解两者涉及的根本不是同一层面的问题。在悟以及由开悟而呈现的世界中，根本没有语言和思维的位置，因此单纯指靠思维和语言无法触及悟的心理层面。著名的佛果克勤禅师云：

垂示云："道无横径，立者孤危；法非见闻，言思迥绝。若能透过荆棘林，解开佛祖缚，得个稳密田地，诸天捧花无路，外道潜窥无门，终日行而未尝行，终日说而未尝说，便可以自由自在，展啐啄之机，用杀活之剑。"[60]

原妙禅师也反对在言语中探求禅之真谛：

尔若恁么去洞山句下寻讨，参到弥勒佛下生，也未梦见在。何故？言语只是载道之器，殊不知古人意，只管去句中求，有什么巴鼻？[61]

铃木大拙借用现代术语认为禅悟涉及到一个更深的心理层面，在此层面上理智必须让位于意志和直观这两种能力。他在《禅与生活》中说道："于是，逻辑变为心理性质，理智作用变为意志作用和直观。在经验层面所不能解决的东西，现在被带到心的更深处。"

正因为禅的境界语言和思维无法进入，所以禅师们在回答什么是禅？什么是祖师西来意？什么是诸佛境界？什么是悟？等问题时，通常都使用一些前言不答后语的语句。例如：《五灯会元》卷十一有两段：

> 问："如何是佛法大意？"师曰："无量大病源。"曰："请师医"。师曰："世医拱手。"
>
> 问："如何是无相涅？"师曰："前三点，后三点。"曰："无相涅盘，请师证照。"师曰："三点前，三点后"。

这些算不上答复的问答就是要提醒我们，禅根本不是一个是什么的问题，它不能依靠思维上的充实与满足来解决。近时有些禅学研究者，从禅宗公案中用理性思维进行冷静分析，总结出许多发人深省的格言和教训。使禅宗公案开发出多种层面的意义。这种努力对于重新阐释传统文化，从而使其唤发出新的生命诚然值得称赏。但是如果把这种阐释就当成地道的禅学研究，那么就值得我们好好考虑，因为这种阐发只能掩蔽禅宗的真髓，用禅宗自身的术语来说就是坏人道眼、自丧天真。

炼心与显性

全真道的内丹修炼分为性功和命功两项，所谓性功如前文

所述主要落实到炼心一事。全真道和传统道教相比有一个鲜明的特点就是重视心性的修炼，这在其早期发展阶段表现尤为突出。全真道所谓炼心其实质内容和禅宗心性了悟颇为接近。在这里我们拟从两个方面对二者做一些比较。

首先，全真炼心追求的终极境界和禅宗的真心实体一样都是一念无生的空境。刘处玄在《黄庭内景玉经注》中说："一念无生，众垢消除，性通杳邈，占得虚无。"此段以无念规定性（真性）的杳邈境态。马钰对此表述得更为明显，他说："修行之人多言澄心，不识澄心之理，如何是澄心之理？只要一念不生，性体真空，杳然湛然，似天澄虚不别，是真澄心也，无心可澄是名澄心。"[63]在全真道看来，只有使心体寂灭空静，达到真空境界，才能使神气交融，性命和合，凝结三丹。正因为炼心工夫在全真内丹修炼中占有重要的地位，所以早期全真大师有时干脆把证空名之为得道成仙。在以王志谨为主要代表的全真盘山派和以马丹阳为代表的丹阳派的思想中都存在这种倾向。《盘山录》载：

> 师云：这个有体有用，没尔我，正正当当底真心，自从亘古以来，未有天地以前禀受得来，不可道有，不可道无。古今圣贤，天下老道，皆得此，然后受用，千经万论，乃至一大藏经只是这些子。上天也由这个，入地也由这个，乃至天地万物，虚空无尽际，亦是这个消息主宰。会得底不被一切境引将去，不被一切念虑般弄，不被六根瞒过，这个便是神仙底日用。

马丹阳《丹阳真人直言》中也有"但能澄心遣欲便是神仙"等语，把澄心遣欲等心性锻炼工夫等同于成仙证道工夫。

以心性了悟做为内丹修炼的基本内容在教祖王重阳的思想

中也屡屡可以看到。王重阳吸收佛教思想，以欲界，色界，无色界做为三种不同层次的生存境界，以心念的空寂程度做为超脱三层世界的基本条件。认为心忘虑念，达到我空，就能超脱欲界，进一步心忘外境，达到我法二空，那么就能超我界，最后，如果连空念也根除，达到寂无所寂的神秘境界，就是超越无色界。至此就算是修成正果，神居仙圣之乡。

> 欲界，色界，无色界，此乃三界也。心忘虑念即超欲界，心忘诸境即超色界，不著空见，即超无色界。离此三界，神居仙圣之乡，性在玉清之境矣。[64]

全真道对真心的理解在义理的深度上并不输于禅宗，他们也认为真心是超越存在，非存在，有限与无限等二元对立的一元绝对存在。真心标示一种不内不外，不有不无，不动不静的神秘境界。《北游录》载："此心既正则外邪自轻，日渐轻省，至于无物。将多生相逐，轮回迁变底业识屏除亦尽，把好道也不要，廓然虚空，其中自有个不空者，故非有非无，是谓真空。不治其心，何以致此？"王重阳亦言及真心的冥杳境界："凡定心之道，常若湛然，其心不动，昏昏默默，不见万物，冥冥杳杳，不内不外，无丝毫念想，此是定心，不可降也。"[65]

其次，全真道在阐述无心这一内炼境界时也和禅宗一样，将无心境界和无机物及简单生物的存在意义上的无心区分开来，认为无心这种心功的终极境界并不是像一些无生命物质一样毫无知觉能力，这里的有无并不是指存在意义上的有无，而是一种心理意义上的状态。其真正的意思是：不以外境乱真心。这和禅宗的不执著内外二境颇为相同。《盘山录》载："修行人穷究生死大事，须索自已下功夫，不分昼夜，一心澄彻，六根清静，遇声

色境界，见如不见，闻如不闻，内心不受，他家扰扰非干已事，如目前风过一般。若关已事，不得已而应之，如此行持久久，自见功也。"

由上两点我们可以看出全真的性功修炼所包含的内容和禅宗的心性了悟非常接近。也正是因为这种原因，全真道各派大师在论述炼心工夫时多称引禅宗的语录，例如《真仙直指语录》载谭处端语就引用著名禅师德山宣鉴的"心生则种种法生，心灭则种种法灭，若一念不生则脱生死"。等语，到元代后期，有些全真大师甚至模仿禅宗的公案形式，制造道教公案。对禅宗心性论的吸收和接纳，全真道本门也并不讳言，全真大师王志谨就认为本门宗教和禅宗一样是教外别传，"况今师真密旨，所谓教外别传、言思路绝，悟者自得，乃是真师密传之妙也。"[66]

全真内丹修炼中的心性功夫虽然和禅宗明心见性极为接近，但全真道并不提倡顿悟。相反对此大多持排斥态度，这种观点在全真龙门派中表现最为明显。龙门大师尹清和说：

> 有云赫赫金丹一日成。学人执此言，谓真有一日可成之理则误矣。本所谓功行既至，天与之道，顿然有悟于心，故曰一日成也。若果有不待功行，一日可成之理，则人人得师真一言皆可入于道，而祖师及诸师真又何必区区设教化人修行，勤苦如此！

龙门派主张渐修，认为证道成仙不是一时一世之事，凡是教门中得道之人都是因为累世积功修行，顿悟不过是累世修行的结果。

全真道性功修炼既然在基本方面和禅宗心性顿悟难以区分，那么全真道又如何评价禅宗顿悟心性的宗教修炼？这里全

真道中观点不太统一，大体可分为两派，一派赞同禅宗的心性了悟，认为禅宗的明心见性实际上是上根大智的顿悟修为，禅宗这种宗教修炼以性功做为核心内容，虽然不言命功，但是实际上命功已经包容于其中。持这种看法的有晚期全真道的杰出代表牧常晁，他以全真性命双修的修炼原则为基点，认为禅宗的心性顿悟实际上也是性命双修，是上根大器以性功统命功。牧常晁站在全真道立场对禅宗持同情的态度，希图以全真教为本位统合道禅。居于此，他反对道教史中流行的阴神、阳神之分。

> 或曰阳动阴静，性至静也，释氏之学，毋乃为阴乎？答云：性者，天地之先，至静至虚之道也。三才万物莫不因之以出生，乃真阳之祖，真命之原，真神之根，众妙之本也。世人往往不明其妙，谓性静为阴，命功为阳，盖动必以静为体，静必以动为用，此天地间不可逃之理也。又却不知天地中自有个不动之妙，为三才万物之主也。此静也，不逐阴阳起伏，不随寒暑往来，不与生死俱逝，不为古今变易，非在阴阳之内，非在动静之外。离不去乎清，合不混乎浊，释氏之学此也。今谓为阴，是不得其妙而轻议其非也。[57]

牧常晁这一段认为禅宗的明心见性修炼工夫所见之性乃是不在阴阳之中，超越阴阳、动静等等对待的终极实体。因此以阴阳范畴规定性体是不得其妙，没有真正认识禅宗性体的奥秘。

另外一派则有些不同，他们虽然在论述性功时也称引、吸收禅宗的有关言论，但又认为禅宗了证只是单纯局限于证性，缺少证命一段工夫。这种缺陷使其了证的实体不健全，只能出阴神入阴界，不能出阳神入圣域。这就是内丹道教中著名的阴神、阳神之辨。这派的观点代表了全真道的主流。

在全真道大师们看来，内丹修炼中性功炼心诚然很重要，但是炼心功夫并不能包容内丹修炼的全部内容。全真修炼的基本宗旨是性命双修，形神俱妙，其结局是形神的双重解脱，这和禅宗单纯的灵魂解脱有很大差别。全真大师尹清和就曾经批评禅宗以真空为究意了彻是未得修炼之三昧：

长生师父尝走笔作瑞鹧鸪一百二十首。中有"既得性珠天宝，勘破春花秋月。……"禅宗每以真空便为了彻，故每笑此词云：既得性珠天宝矣，又何复神仙提挈耶？吾谓其实未知也。[58]

性命双修　形神俱妙

全真内丹修炼做完炼心工夫之后，只算是走完了一半途程，如果要功行圆满，还必须等待一阳初动之时，采取真药，进行取坎填离的工夫，最终以神驭气，在中央黄庭神室结成大丹。陈致虚言：

大修行人炼已纯熟，身心不动，魂魄受制，情欲不干，精气满盈，如骤富之家，何处不有金玉。待彼一阳初动之时，先天真铅将至，则我一身之精气不动，只于内肾之下就近便处，运一点真铅以迎之，此谓前行短也。真铅既渡鹊桥，之家与混合，却随真铅升辘轳三车，由双关夹脊，上入泥丸，遍九宫，注双目，降金桥，下重楼，入绛宫冶炼。此为游行自有方，此谓后须长也。然后返归黄庭神室，交结成丹。[59]

对于这一命功修炼过程，孙不二又借用老子的术语，名其为

"知白守黑"。《孙不二元君传述丹道秘书》载:

> 学道君子,既知其白,须守其黑,阴气黑也;初守黑之时,身中黑如漆相似。守之不已,黑气日消,阴符消尽,纯阳白气内明。当明之时,闭目收视,自见五脏宫室,自见三万六千血脉,神灵渐至,出有入无,分身千亿,是名得一之元。

全真道的命功锻炼虽然也参杂炼心功夫,这体现在命功修炼无论是炼精化气,还是炼气化神,炼神还虚都必须以心体真空状态做为先决条件。全真内丹修炼虽然在名义上有性功、命功之分,但实际上性功和命功并不是两绝之事,性功贯彻于命功之中,通过命功体现出来。全真的命功修炼自有一系列复杂程序,而且随着锻炼工夫的深入,心理和生理都会出现常人难以产生的各种变化。根据全真大师的论述这种变化主要表现在身体出现了发光和分身现象:"盖静定日久,天光内烛,脱身壳中,收视内光,形貌如然,此时外即光焰周身,内则分身千万。"[60]"冥心无心,冥身无身,内不分己身,外不分天地。久则骨肉亦化为纯阳精气,阳气日消,如觉天光内照,焕然照蜕身之中,天光既合于内,形影灭藏于外也"。[61]

内丹修炼根据工夫的层次,又有下、中、上三丹之分别。尹清和云:"惟无为清净是为至极,无漏为验也。三年不漏则下丹结,六年则中丹结,其事已有不可具言者。九年上丹结,转入泥丸,三宫升降,变化无穷,虽千百亿化身亦自此出。"[62]三丹各有不同的功能和变化现象,这和禅宗的心性顿悟,一超直脱颇为不同,相反倒有点类似传统佛教四层禅定功夫。明伍冲虚《内炼金丹心法》载:"《华严经》云,初禅念住,二禅息住,三禅脉住,四禅灭尽定。"四禅的每一禅都有不同的心理感受和生理变化。

全真道的内丹修炼与禅宗心性了悟修炼的基本区别还表现在内丹修炼是二元交合系统。首先内丹修炼必须借助神与气两项因素，先以元神入于气之中，然后再用气包结元神，达到以气养神、神气相结的目的："先以神入乎其气，后气来包乎其神，神气相结，而意则寂然不动，所谓胎矣。"㊸明伍冲虚《内炼金丹心法》亦有："真人修炼，先以神助气，炼得气足纯阳而可定。后以可定之气助神，神气俱定，气至无而神至纯阳，独定独觉，斯谓之气化神化。"

其次全真内丹修炼具有具体的物质元素做为药物，这就是所谓真阴真阳，又借喻为铅汞，龙虎等等。全真道认为内丹修炼若不以真阴真阳为药物，无论性功如何，都只是以火煮空铛，只能虚费时光。所以陈致虚认为内丹修炼假如未得真铅只有等待时机："行人既感真师传授，未得真铅，先当收拾自己精神，不可恣情纵欲。凡于日用应酬之间，似有若无，忘情绝念，以待药之至也。"㊹

全真道和禅宗虽然都主张通过宗教修炼，逃脱阴阳造化之数，进入一个没有生灭，没有有无、动静等等对待的绝对自由世界。但是由于禅宗把成佛作祖的修证工夫完全建立在明心见性上，认为"悟则凡夫为佛，迷则佛为凡夫"。这样禅宗的所谓解脱（解粘去缚）只能局限于精神世界，是一种典型的心灵解放。与禅宗的这种灵魂解脱不同，全真道主张性命双修，虽然在全真整个修炼工夫中，性功居于统制地位。全真道的内丹修炼通过性功牵动命功，最终达到性命双融双合、实现精神肉体双重解脱。正因为禅宗与全真在修炼中有这种基本差异，因此二者在修炼过程中显现的超脱实体完全不同，这就是在内丹道教中盛行的阴神、阳神之辩。关于这点，全真道的大师们做了许多论述，这

里我们将有关资料收集在一起，进行集中分析。

所谓阴神和阳神这两种名称，是全真道（包括南宗）为了区分禅佛教和本门修炼工夫，而设立的两个概念。全真道认为本门的性命修炼最终导致的是阳神脱体，融入他方世界。而禅佛教的见性修炼最终只能显见阴神，阴神虽然也能脱离二元世界，但进入的世界和阳神绝然不同，阳神能够进入圣域，阴神只能投入鬼界。阴阳的差距实际上就是圣鬼的不同。因此全真道设置阴神和阳神概念，并将阳神的桂冠加于本门教派，实际上具有高扬本门，贬斥禅佛教的意思。

按照全真道的内丹修炼功夫，整个内丹修炼一般由炼精化气，炼气化神，炼神还虚等三步功夫组成。阳神就是在第三步功夫的末尾显现。在内丹修炼中显出阳神就等于显出身外之身，由阳神再加炼虚工夫，就能融入极乐世界。

关于阳神这种内丹修炼的神秘实体，全真大师大多不愿详细讨论。近代学宗全真的著名道教学者陈撄宁论之最详。陈先生在《孙不二女丹次第诗注》中援引《青华老人语录》对阳神详加论述：

> 《青华老人语录》曰：阳神脱胎之先兆，有光自脐轮外注，有香自鼻口中出。既脱之后，则金光四射，毛窍晶融，如日之初升于海，如珠之初出于渊，香气氤氲满室，一声霹雳，金火交流，而阳神已出于泥丸矣。出神以后，全看平日工夫，若阳神纯是先天灵气结成，则遇境不染，见物不迁，收纵在我，去来自如，一进泥丸，此身便如火热，金光复从毛窍间出，香气亦复氤氲，倾刻反到黄庭，虽有如无，不知不觉，此真境也。

> 邱长春真人自言，出神时，三次撞透天门，直下看森罗

万象，见山河大地，如同指掌。

内丹修炼显现阳神，因修士的时机因缘和气禀差异各有不同，有的出神之后化为一道白气，有的则化为香风瑞气，还有的则变为万钧雷霆。陈撄宁在《孙不二女丹次第诗注》一书中言："本性灵光，非有非无，亦无亦有，隐显形相，安可拘一？昔刘海蟾真人以白气出，西山王祖师以花树出，马丹阳真人以雷霆出，孙不二元君以香风瑞气出。此数者虽有相可见，而非人身也。"

阴神和阳神同为超脱之实体。所以二者无论在功能和表现上都极为相似，但由于功夫的纯杂偏全不同，所以二者又有很大差别。关于阳神和阴神的分别，全真道各家论述略有不同。陈撄宁对此也做了详细分辩：

> 问：阳神，阴神之别如何？师曰：阴未尽而出神太早，谓之阴神。其出之时，或眼中见白光如河，则神从眼出，或耳中闻钟磬箫管之声，则神从耳出。由其阳气未壮，不能撞破天关，故旁趋别径，从其便也。既出之后，亦自逍遥快乐，穿街度巷，临水登山，但能成形，不能分形，但能游走人间，不能飞腾变化。盛夏太阳当空，则阴神畏而避之，是以虽带仙风，未免鬼趣。[65]

牧常晁《玄宗直指万法同归》载阴神、阳神的分别与陈说稍有不同：

> 或问：神一也，有曰阳神、阴神，愿闻其义。答云：阳神者，非思虑妄念之神，此神清净圆明，周遍法界，靡所不通，故虽出之不离根本智。……阴神，存思想化之神，此神随用殊致，触处滞碍，故出之必离根本智，多与鬼神为邻。阳神天之道也，阴神鬼之道也。阳为灵觉虚玄，阴为梦想颠倒，

学士可不辨之？

综合二说，可以得出阴神与阳神有四点差异：第一：阴神是存思想化之神，糅杂有思虑妄念，未达空境。阳神则清净圆明，不杂尘念，是一种纯粹的灵体。第二阳神自头顶而出，趋奔正阳当空；而阴神只能从眼，耳等旁门别径而出。第三，阳神能飞腾变化，乐居阳界；而阴神只能成形，不能分形，而且还特别惧怕阳光刺激。第四：阳神是天之道，阴神是鬼之道。《孙不二女丹次第诗注》又将仙分为五等，自低到高有鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙："仙有五等，有鬼仙，有人仙，有地仙，有神仙，有天仙。鬼仙者，不离乎鬼也，能通灵而久存，与常鬼不同；人仙者，不离乎人也，饮食衣服，虽与人无殊而能免老病死之厄；地仙者不离乎地也，寒暑不侵，饥渴无害，虽或未能出神，而能免衣食住之累；神仙者，能有神通变化，进退自如，脱弃躯壳，飘然独立，散则成气，聚则成形；天仙者，由神仙之资格再求向上之工夫，超出吾人所居之世界之外，别有世界，殆不可以凡情测也。"按照这种分类，出阳神就能列于天仙之群。这个思想在早期全真道的著作中也可看到。马丹阳在有关著作中有过类似的论述。

明代全真大师伍冲虚在《内炼金丹心法》中又认为阴神与阳神在功能上有五通、六通不同："六通者，天眼，天耳通，神境通，宿命通，他心通，漏尽通，此一通，为阳神之所多，余五通阴神同。"这一看法代表了明代全真道的基本观点。

阳神、阴神概念在早期全真道的著作中就已经出现。丘处机在《长春真人寄西州道友书》中言："又曰性体真空，方于正念。清风曰：若不到真空，阳神难出。师曰：未到真空，阴神亦出不得，难处做过，乃功行耳。"这段以心的空境做为阴神、阳神超脱条件。马丹阳也说："又曰不生不灭见如来，悟了之时免却再投

胎。丘君曰此乃出阴神，若到天庭忽有天花飞，云出阳神，此乃初地也。"[69]在这里出阴神能截断生死轮回，出阳神则能遁入天庭。可见阴神，阳神所证境界差异极大。

阴神、阳神虽有诸种差别，但二者也不是绝然隔碍不通，阴神只是修炼工夫未纯，没有彻底窒绝尘念，因而导致阴神过早出窍。倘若重新入炉加以锻炼，那么阴神就可以转化为阳神："问：阴神可以炼为阳神乎？师曰：可。……只得于阴神既出之后，再行修炼，将那阴神原形粉碎，倾下金鼎玉炉，重新起火，火候足时，自然阴尽阳纯，真人显象。"[70]

全真道主张性命双修，形神俱妙，因此在全真内丹修炼功夫中，形与神具有极为密切的联系。人的肉体在全真内丹修炼过程中并不是像在禅宗见性功夫里只有消极意义，相反形体直接影响到修炼实体的属性。按照全真道的内丹修炼理论，神属阴，气属阳，倘若神气不相互融合，那么了证的实体只能是阴神。只有通过性命交融，以气之真阳逐渐消尽神中之阴，直至通体纯阳。只有经过这种锻炼功夫，才能仙籍系名，否则，即使出神也难逃鬼域。炼阴变阳这在全真命功修炼中又叫抽铅添汞，取坎填离，炼气化神。

禅宗主张明心见性，其超脱纯是灵的解脱，通过顿悟心性，发生彻骨彻髓的脱悟，从而使整个世界和生命重新具有崭新的意义。灵魂解脱之后，肉体火化变为舍利。全真道虽然也主张内丹修炼必须以心性开悟为前提，认为只有炼去尘心杂念，使真心一体湛露，寂静凝定，才能达到性命交融，精凝气结，三花聚顶。但全真道又认为内丹修炼终极的证脱应是形神俱化，并不主张以阳神出窍，回归太虚为终极解脱。

问："身外有身之后还做甚么工夫？师曰：此其道有二，

下士委身而去，其事速，上士浑身而去，其事迟。当阳神透顶之后，在太虚中逍遥自乐，顷刻飞腾万里，高踏云霞，俯观山海，千变万化，从心所欲。回视幻躯，如一块粪土，不如弃之，是以蜕骨于荒岩，遗形而远蹈，此委身而去者之所为也。若有志之士，不求速效，亨愿做迟钝工夫，阳神可出而勿出，幻躯可弃而勿弃，保守元灵千烧万炼，忘其神如太虚，而以纯火烹之，与之俱化，形骸骨肉，尽变微尘，此浑身而去者之所为也。"⑱

对于形神俱妙，全真道有自己的理解，形神俱妙并不是像传统道教一样主张肉体长生，白日升天，而是以形化气、以气化神最后形骸骨肉尽变微尘。这也不像禅宗心性解脱一样，遗留幻躯在人间。因此全真道倡导形神俱妙，以示以禅宗相别：

或问：神可长生，形可不死乎？答曰：形者生神之本，养形既至不死，养神岂能有穷，神形俱妙，此上仙之道也。⑲

同时全真道对追求肉体长生的传统道教也有微词，认为单凭肉身凡躯，不加锻炼，并不能达到长生久视。

金丹，吾性，神也，火候，吾阴阳也，修乎金丹，与天地合其德，日月合其明，奚贵梦幻之形哉！⑳

禅佛教的有道之士在灭度之后，身躯火化都能遗下舍利。宋代著名的宗杲禅师云："诸方尊宿示灭，全身火浴，得舍利极多。唯真净禅师舍利大如菽，五色晶莹而又坚刚。谷山祖禅师，真净高第也，多收敛之，盛以琉璃瓶，随身供养。妙喜游谷山，尝试之置于铁砧，举槌击之，砧槌俱陷，而舍利无损。岂非平昔履践明白，见道超诣所致耶？"㉑禅宗认为舍利是本门的独家产品，

并以此引为骄傲，因为只有修持有素，功夫圆满，灭度之后才能化为舍利。《大慧普觉禅师宗门武库》一书记：

舍利，孔老之书无闻也。先佛世尊灭度，弟子收舍利起塔供养。赵州从谂舍利多至万粒，近世隆庆闲，百丈肃，烟气所及，皆成舍利。

若是平日工夫不绝，火化之后只能留下一堆灰烬。那么舍利究竟是怎么一回事？历代获舍利事极多，但从无人对舍利进行详细研究。陈撄宁引青华老人语，把舍利和禅宗的心性修炼功夫联系起来，认为舍利既是禅佛教大师得道的明证，同时也是他们命功欠缺的标志。

青华老人之论舍利，尤为公允，意谓佛家以见性为宗，精气非其所贵，万物有生有灭，而性无生灭，涅槃之后，本性圆明，超出三界，永免轮回。遗骸火化之后，所余精气，结为舍利。譬如珠之出蚌，与灵性别矣，而能光华照耀者，由其精气聚于是也。

又：人身精气神，原不可分，佛家独要明心见性，洗发智慧，将神光单提出来、遗下精气，交结成形，弃而不管，然因其诸漏已尽，禅定功深，故其身中之精气，亦非凡物，所以舍利子能变化隐显，光色各别。由此推之，佛家所谓不生不灭者，神也，即性也。其舍利子者，精气也，即命也。彼灭度后，神已超出象外，而精气尚留滞于寰中也。若道家则性命双修，将精、气、神混合为一，周天火候，炼成身外之身，神在是，精在是，气在是，分之无可分了。故其羽化之后，不论肉身化气，或是尸解出神，皆无舍利之暂存。[72]

这段论述将禅佛教的舍利归结为精气，认为有道行的佛教

徒因为禅定功夫深厚，推及其精气也与常人不同。灭度之后，其精气能够结成舍利，隐显变化，极尽万状。这是佛家修士的高明之处，但舍利的产生也同样是因为佛教单提神光，在解脱中重性不重命，终致灭度之后，精神超出象外，而精气因为缺乏锻炼功夫，只能留于宇中化为舍利。全真内丹道教因为性命双修，精气神混合为一，所以神与精俱，阳神解脱，精气随同超脱，不可能留下舍利。这也是禅宗与全真修证工夫的重要区别之一。

阴阳颠倒　逆者成仙

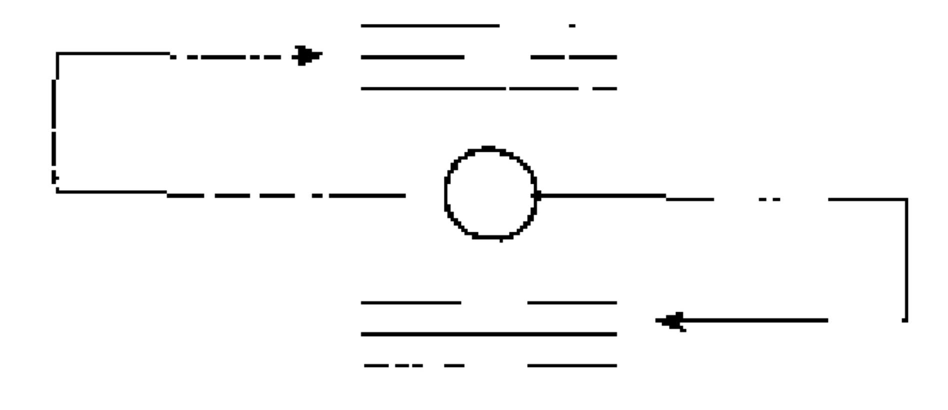
后期全真道（包括内修南宗）又引述周易的象数义理来阐发内丹修行的基本原理。这一方面使得内丹修行和正宗的传统文化发生关联，从而具有更强的说服力；另一方面也丰富了《周易》研究的内容，开拓了易学研究的新方向。

全真内丹修炼对《周易》义理的接纳主要表现命功修炼方面。首先，全真道认为内丹锻炼必须要有药，假如没有药，那么修炼就是进火煮空铛，必定毫无结果。全真内丹修炼中言及的药是指人身之中的阴阳二气。全真道认为做为修炼药物的阴阳二气分别存在于人的肾脏和心脏。他们以《周易》的离卦☲和坎卦☵做象征。“夫纯阳者，乾也；纯阴者，坤也。阴中阳者，坎也；阳中阴者，离也。喻人之身，亦如离卦，却向坎心取出阳爻，而实离中之虚阴以成乾卦”。②“夫内药者，离中求先天之液，液中行先天久积之砂，砂中运先天至真之汞，此汞即白中之黑，阳中之阴也。”③《周易》离卦☲上下都是阳爻，中间一个阴爻，全真道认为离卦是坤卦的寄位，中间的一个阴爻就标志了内丹修炼一项

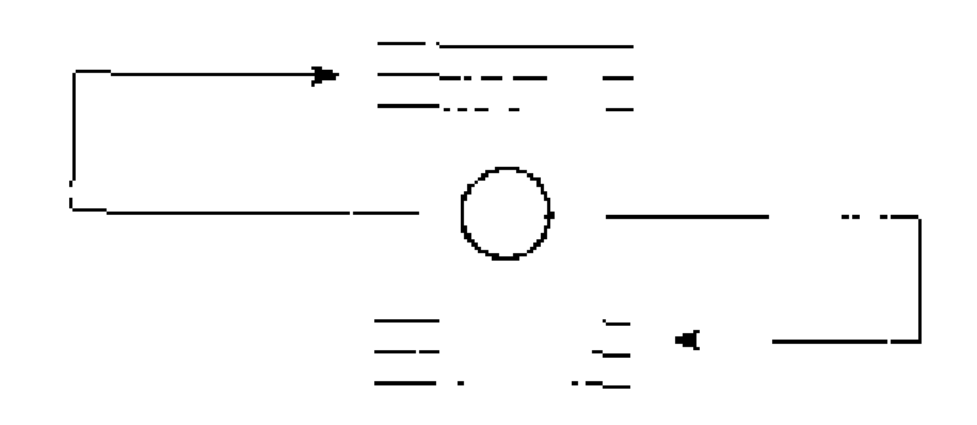
不可缺少的原素——真阴之气。根据《周易》的卦辞离为明，其象为火。又根据中国传统文化五行配备规则，以金，木，水，火，土五行配备人身的心，肝，肺，肾，脾五脏，火恰好好对心。因此全真道认为真阳只能存在于心液之中，离卦本来象日象火，但却包含纯阴之气，这就叫外阳内阴，外阳内阴才是真阴。同理坎卦☵的上下两个阴爻，中间一个阳爻，卦象是水。按照五行、五脏的配备的规则，水对应的是肾。这样肾中潜藏着内丹修炼的另外一种原素——真阳。内丹修炼就是采取坎中一点真阳点化离中之阴汞，最后完就纯阳之体。陈致虚《金丹大要》引无名氏语云："无名子曰：离外阳而内阴，以外阳点内阴，即成乾卦。喻以金丹，是至阳之气结在阴海之中，取来点己之阴汞，即化为纯阳之身矣。"

全真道还用《周易》的卦象来阐明内丹修炼的三个步骤，分别以取坎填离，乾坤辟阖等配合内丹修炼的炼精化气，炼气化神，炼神返虚三关，得出下面这组图形：

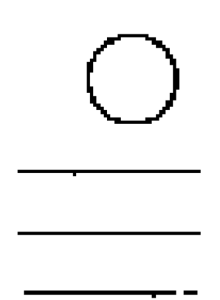
一、炼精化气。取坎填离（初关）



二、炼气化神，乾坤辟阖（中关）



三、炼神还虚(上关)



(《参中和集》)

在这组符号中通过初关的取坎填离(炼精化气)取出人体的真阴真阳，再通过中关乾坤辟阖，以真阴真阳相互融合锻造，最终完就纯乾仙体。最后上关☰图形，○是日的图象，在金丹修炼中日是化表纯阳，☰则是乾卦，也是指有阳无阴的意思。全真道以纯阳之乾做为内炼修炼的最终境界，这也和《周易》的卦理有关。在《周易》中有天，地，人三才之分，天，地，人就是代表着三层不同的世界。在《周易》的宇宙系生化论中，先有天地，后有人；六十四卦也是先有乾坤，然后乾坤经过交合变化得出八卦。这一宇宙生化顺序也符合中国传统的宇宙生化思想。《淮南子·天文训》即载："道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，浊重之凝竭难，故天先成而地后定，天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。"

全真道认为乾坤二卦经由交合变化产生坎，离，震，兑，艮，巽等八卦，八卦再经过变化产生六十四卦。这一过程也是宇宙由天地生化人和万物的过程。人之一身具备了天地(阴阳)两种不同的因素，有阴有阳就有生有死。宇宙间没有生死的东西只有天(乾)，地(坤)，天地二者，天对地具有统制作用。全真道认为内丹修行就是逆转天地生化过程，通过取坎填离，重新回复到纯乾之体。

或问：阴阳颠倒之义云何？答云：乾两中爻为离，坤一口爻为坎，离属阴却又为日，坎属阳却又为月，乾退位而寄居于坎，坤退位而寄居于离，坎离合而乾坤复命矣。自下复归于上谓之返，自末返归于本谓之还，即还返之道，谓颠倒也。故曰圣人逆流，常人顺流，逆者成丹，顺者成物也。[25]

全真道又进一步根据上述的逆向回转规则概括出：顺则生人，逆则成仙这一逆天地生化之理而行的内丹修炼的基本原则。陈致虚言："上阳子曰：道一生气，一气未形，形中又含始气，是为先天真一之气也。此先天气顺则为人，逆则为丹，逆则男子怀胎，顺则女子有孕。此重生，专谓修行丹成，阳神出胎，再造阴阳。"[26]又"上阳子曰：造化在吾掌握，祸福由我而修。顺则生人，逆则生丹。世人为不知转生杀之机，是以轮回而无了期，又乌知成佛作仙之道止一反掌间尔。"[27]

顺则成人，逆则成仙（丹）这一原则值得深思，它和禅宗心性理论有异曲同功之妙，包含着这样一个思想：人道和仙道标示了两个绝然相反的存在状态。这和禅宗心性顿悟倡导的凡圣二世不谋而合，禅宗也认为众生与佛之间只有迷悟之分，判定迷悟的基本参数就是心的状态。用现代语言进行描述就是生存原则和价值原则。按照禅宗心性理论，人只要由疑生悟，实现存在状态的转变（禅宗又叫脱却千重贴肉汗衫），就能由众生变为佛。人经过心性顿悟表面上好像人仍然是以前的人，山仍是山，水仍是水，但是实际上悟者已在灵魂深处起了根本变化。其对人生的体验及对世界的感受，甚至其存在本身都是外人无法理解。对于这种状态悟者本人用此世语言也无法表述和诉说。用禅宗一句俏皮话说就是："踏著砰砣硬似铁，哑子得梦向谁说？"这种语

言表述上的困难，绝对不是语言本身的缺陷，而是因为悟者已闯入“他方世界”，即由二元相对世界进入一元的绝对世界。全真内丹修炼虽然也是一种解脱功夫，但和禅宗相比又有一定区别。全真道不仅主张灵魂解脱，而且也主张肉体经由形生气，气生神最终返归虚无，这就是形神俱妙。正因为禅宗的悟者不能实现形的解脱，只能心悟不能形解，所以全真道把他们打入阴界，认为禅者开悟只是入阴界。阴界和阳界虽然都不在五行之中，但却有尊卑之分。

全真道用周易卦理阐发内丹修炼的机理，还表现在以复卦表征内炼的玄关。《周易》复卦☷，上面五个阴爻，下面一个阳爻，卦词云：复，其见天地之心。在《周易》中，复卦象征天地肃杀之中萌发一线生机，是天地生化的契机。按照易学家的阐述，复卦在季节上象征冬至，冬至之时，天冻地寒，万物固胶，宇宙布满肃杀之气，正是在这种严酷的气候下，一阳悄然来复，在肃杀之中又潜藏着生长，壮大的生机。全真道认为内丹修炼中所取的药物只有在人身之复中，才最为纯真不杂。复卦在人身的表现就是万念不生，静极生动这样一种身心状态。李道纯《中和集》语：

> 《易》云：复，其见天地之心，且复卦一阳生于五阴之下。阴者静也，阳者，动也。静极生动，只这动处，便是玄关。

只有在此时，采得的药物才是真药。“上阳子曰：冬至潮候乃天地之造化，铅见癸生乃人身之造化，天地一阳复而万物兆，人身一阳生而真铅现。此时不采不炼则过时溷浊，药物不真。”[78]只有采得真药，随后又如法加以锻炼，才能成就正果。

全真内丹修炼除了以卦象阐述其中奥秘，另外还引用《周

易》的数理系统予以辅助解释。这套解释系统一般由四组因素构成：一是天，地，水，火，木，金，土等原素。二是东，南、西、北、中等方位。三是青龙，白虎，朱雀，玄武等法象。四是，一、二、三、四、五、十等数目。具体解释过程是：天三生木，地二生火，三与二是同性，木与火为一家，两者相合构成五。两者都是阳中之阴，不能独自成丹。天一生水，地四生金，一与四同性为一家，金金与水合成另一个五。金的方位为西，法象为虎，水的方位为北，法象为玄武。水、金同性，只有相生关系，二者都是阴中之阳，也不能相互交合，化成内丹。因此只有金合木，阴阳配合，才能成就正果。但金，木相合、相配必得经过戊己（土）的牵引，方能成就好事。天五为己土，地十为戊土，戊土居坎位，己土居离位。戊土与己土之间性能有差异，戊土生金，不能锻炼。己土为木克，所以内丹修炼必须先炼己，然后才能发挥己土的媒合作用。所谓己就是炼心，也就是内丹修炼的心功，由此可见，心性的修炼的确是内丹修炼的首要功夫。炼己成熟后，己即与戊相合，戊己合则金木会，龙虎交，这样最终形成三五合一的局面，全真道又名其为三家相见，铅汞交结。

上阳子曰：天三生木，地二生火，火数二，木数三，三与二同性，统为一五。木象于东，法象为青龙，龙之气为汞；火居于南，法象为朱雀，木生火，是木为体，火为所生之气，是故木火为一家，然皆阳中之孤阴，所以异名曰玄，无曰妙者，其有木有火而无金水戊土地。天一生水，地四生金，金数四，水数一，一与四同情结为一五，金居西，法象为虎，虎之气为铅，水居于北，法象为玄武，金生水，是金为水体，水乃金所生之气，故金水为一家，然皆阴中之寡阳，所以异名曰牝，曰有，曰徼者，以其有金，有水而无木火己土也。天五己

土，地十戊土，戊土居坎，己土居离，戊己分则二土之数十，戊己合则二土成圭而数五，土居中夫是为一五，总而言三五。兑金坎水，同情为一家，虎为兑门，铅生于方，离己坎戊同根为一家，朱雀玄武相同而生物，是云三家，龙与朱雀，意主生人，虎与玄武，意主杀人。此世间法，若欲出世，则必颠制之，功归戊己二土也。何哉？金本恋木，慈仁而内怀从事之情，无由自合，木虽爱金，顺义而内怀曲直之性，岂得自媒？欲使媒合，功在二土以通其合。用戊土生金，则欲金气发旺而相胥，己为木克，则先炼己，珍重以求丹结。若不炼己待时，则不能常应常静。炼己既熟，却与戊合，戊己一合则金木会，金木会则龙虎交，龙虎交则三五合一，三五合一则三家相见，三家相见则铅汞结，铅汞结则婴儿成。无非此之一气。⑳

全真道认为以易之象数阐发内丹机理是为了开启后学，使学者有所遵循。实际上对于上上而言，不应当执泥象数，应一悟直达，直了性命。晚期全真道大师李道纯通过把《周易》象数理论与内丹修炼相互结合，发展周易理论，提出三易说。所谓三易就是：天易，圣易，心易。李道纯认为深造天易能知时势，深造圣易能知变化，深造心易能知性命。主张以心易会圣易，以圣易拟天易，以天易参心易。《中和集》载：

三易者，一曰天易，二曰圣易，三曰心易。天易者，易之理也；圣易者，易之象也；心易者，易之道也。观圣易贵在明象，象明则入圣，观天易贵在穷理，理穷则知天，观心易贵在行道，道行则尽心。

深造天易则知时势，深造圣易则知变化，深造心易则知

性命，以心易会圣易，以圣易拟天易，以天易参心易。[80]

全真内丹修炼如前所述在许多地方都和禅宗心性顿悟有着重大差别。但由于全真道在创立和发展过程中自始至终都借鉴了禅宗的内容和形式，因此两者无论在心性的深层还是在教门教规的浅层都有许多类似之处，这种类似现象当然是由于全真道大幅度吸收禅宗思想的缘故。全真道对禅宗的吸收和模仿在后期表现尤为突出。把全真道对禅宗心性内容的借鉴综合起来，可以分为下列几个方面。

第一是以禅佛教的戒、定、慧类比本门的精、气、神，认为禅宗的见性功夫实际上类似全真的性命双修。这种观点在晚期江南全真道各派中特别盛行，它和早期北方全真道对禅宗的评判有矛盾之处。充分反映了晚期全真道道禅融合的大趋势。对于这种观点牧常晁在《玄宗直指万法同归》中做了充分论述：

> 世谓禅学为性宗。禅者，梵曰禅那，此翻曰静虑。以清心澄神，静念息虑为本；以忘形去累，止欲离贪为宗。在身为戒，在心为定，在性为慧，禅宗以戒，定，慧为第一义。命者，太极混沌中元命之命也，以无为自然，妙有清虚为本，以专气致柔，抱元守一为宗。在肾曰精，在身曰气，在心曰神。命宗以精气神为第一义。戒，定，慧即精，气，神也，戒以养精，定以养气，慧以养神。非戒则不能生定，非定则不能生慧。戒不立则精丧，定不全则气流散，慧不生则神气竭。故戒，定，慧依精，气，神而立，精，气，神依戒，定，慧以全。三教圣贤不能去此六字而成道者。

牧常晁在这里以戒、定、慧类比精，气，神，具体理由是戒养精，定养气，慧养神。戒，定，慧三者又存在相生关系，戒生定，定

生慧。戒，定，慧三者相生类似于全真道的炼精化气、炼气化神。这样牧常晁实际上否定了全真道评定的禅宗修炼重性不重命。因而只出阴神不能入圣域这一思想。

牧常晁还公开宣称禅宗的心性修证和全真内丹修炼无论在了证工夫还是在了证结局上都殊无二致。“或问：禅学温养亦与金丹同否？答云：禅宗以觉悟为则，上乘之人一悟便至佛地，不缘途路，不涉阴阳，心行处灭，言语道断，纯然真空之妙也。此最上一乘，下学难及。其禅坐静虑一法，与胎息闭气略同，温养亦不少异。禅宗又有过开后事，如臣拱君，如子就父，一脉双圆之妙与金丹还返之理同。”[81] 李道纯说：“涅槃与脱胎只是一个道理。脱胎者，脱去凡胎也，岂非涅槃乎？如道家炼精化气，炼气化神，炼神还虚，即抱本归虚，与释氏归空一理无差别也。”[82] 李道纯这一观点实际上是把心性开悟了证的空境等同于全真性命双修了证的虚境。把空境和虚境这两种不同的了证境界相互类同，这在早期全真道中也有萌芽。早期全真道盘山派以真性释金丹实际依据的就是这一思路。

牧常晁进而又认为禅宗的“禅坐静虑一法，与胎息闭气相同”根据禅宗有禅坐静虑，认为禅宗也有命功。这种观点实际上是对禅宗的误解，宋代著名禅宗大师明本已经做为分辩：

> 幻人僻居穷山，忽隐者过门，与对床夜坐，时山月吐辉，窗白如昼。隐者曰：闻义学以禅定之禅，配吾达磨单传直指之禅。以达磨曾有所谓《胎息论》，递相传授，而曲引第八识住胞胎时，惟依一息而住。故云：胎息者，以方吾禅定，亦依止一息而住。今议者遂效蔓其说，寓吾达磨为二乘禅定之学，何如？幻曰：彼非谤也，是不识达磨所指之禅也，将谓离四禅八定之外，别无所谓禅。殊不知，达磨远继西天二十七

祖，以如来圆极心宗之谓禅也。此禅含多名，又名最上乘禅，亦名第一义禅，与二乘外道，四禅八定之禅，实天渊之间也。当知是禅不依一切经法所说，不依一切修证所得，不依一切见闻所解，不依一切门路所入，所以乃教外别传也。[53]

全真道吸收禅宗思想的第二个表现是：模仿禅宗的公案形式制造道教公案。这方面的突出代表是李道纯及其学派。李道纯吸收禅宗公案开悟法，依据《老子》制造了许多道教式公案。他还用这些公案启发弟子，开悟后学。《清庵莹蟾子语录》载：

师曰：第一章末后句云，玄之又玄，众妙之门。切谓三十六部尊经，皆从此经出，且道此经从甚处出？离却父母所生〇，道一句来？嘿庵作开经势，定庵喝。

这一段师指李道纯，嘿庵、定庵皆是全真弟子。李道纯不仅以《老子》为素材制造大批道教公案，就连教学工具也仿效禅家使用拂子。"师举拂子示众云，大道体于无体，名于无名，亦无可说，说亦不得。今日既升座，借这个拂子代吾说法"。[54]

李道纯在大量制造道教公案，启发学人证悟金丹正理的同时，又用全真道的金丹修炼理论对禅宗公案做道教式的解释，从而使得道禅融合又出现新的局面。这方面最为著名的就是李道纯用全真内丹修炼培养圣胎来解释禅宗著名的"宝瓶里面养金鹅"这一公案。

宝瓶里面养金鹅本意是说，将一只幼鹅放入宝瓶之中饲养，宝瓶上小下大。小鹅在瓶中长大之后，由于身体庞大，无法从入口处出来。禅师以此追问参者，不得打破宝瓶，金鹅从何而出？这一公案明显是一个矛盾。禅宗运用这一公案目的在于启发学人的疑情，使之冥思苦想，最终由疑生悟，了达本心真性。这个

公案同时也是一个隐喻，宝瓶喻人之身躯，真心真性喻金鹅。人之真心真性隐藏于幻身肉躯之中。真心真性既离不开幻身肉躯又不等于幻身肉躯。按照禅宗的心性论这就是一个觉悟问题，只有了证之后，才能在情识我中当体显出真我，这样既不打碎宝瓶又能放出金鹅。但李道纯却对禅宗这则公案另辟新径，用内丹修炼理论予以解释：

问曰：宝瓶里面养金鹅，如何说？曰：宝瓶里面养金鹅，水中金也，炉中丹也。养金鹅则是养圣胎也。圣胎成如瓶中鹅子也，瓶破鹅出，世俗之常理也；鹅出而瓶不破，此脱胎之妙也。故祖师云，锦帐之中藏玉狗，宝瓶里面养金鹅。[85]

李道纯以圣胎喻金鹅，以炼气化神，阳神出壳喻金鹅冲出宝瓶，鹅出而瓶不破，这样用全真内丹修炼理论也解决了禅宗这一悖论。

李道纯在注解《道德经》的著名著作《道德会元》中，除了解释经文之外，每一段还加上一段长颂，画龙点睛，点出本章大意，这些颂文都是一些典型的偈颂体。

颂曰：泥牛喘月，木马嘶风，观之似有。觅又无踪，清庵挂杖子，画断妙高峰（第三十五章颂）

这个活靶难模难画，八面玲珑，全无缝隙，恍惚窈冥中有象，这些消息共谁论？（《十四章颂》）

这些偈颂，乍然一看，非常类似饱学禅师的大笔，从中根本看不出内丹道教的仙风。

晚期全真道吸收禅宗的心性思想。最直接的表现就是讨论禅宗的历史问题。李道纯在《中和集》中以三教合一为口号，对儒佛、道三教的基本教义进行会通，认为三教虽有差异，但在追

求解脱这一点上却殊途同归。李道纯认为三教之中道禅二家犹为一致。基于这种见解，李道纯对禅宗的明心见性，世尊拈花，迦叶微笑等问题进行公开讨论。据《中和集》载：

> 问：世尊拈花示众，独迦叶微笑，世尊云，吾有正法眼藏，涅槃妙心，分付摩诃迦叶，不如微笑者何来？曰：世尊拈花示众，众皆不见佛心，独迦叶见佛心之妙，所以微笑。故世尊以心外之妙分付与迦叶也。
>
> 又问：达摩西来，不立文字，直指人心，见性成佛，如何是见性？曰：达摩以真空妙理，直指人心，见性者，使人转物，情空自然见性也，岂在笔舌传之哉！

这两段引文可以看出李道纯对禅宗的这些问题都没有提出什么新见解，只是拾人牙慧，将禅宗流行说法又重述了一遍。

* * *

综上所述，全真心性理论与理学心性论比较虽然在内容上差异极大，但在思维逻辑和义理架构方面却存在着惊人的相似之处。早期全真龙门派、盘山派和后期江南全真道在探讨内丹修炼的心性问题时也部分地包容了理学心性论的内容，真正体现了三教合一的立教精神。

与禅宗心性论相比，全真大师虽然对禅师们单纯以"明心见性"为终极了证不满，希图超越单纯心性体悟的制约，探讨性命双修，形神俱妙这种双元交合的体证之路，相应地在双修实践中致力创建性命，形神，心气，虚空等等二元对应交合的圆融心性理论体系。然而，我们必须看到这种努力在早期全真道各派中并不很成功，在早期全真道的心性理论中，性与命，心与气，神与形等两套概念始终相互牵制，显得很不协调。结果往往开初是

以性命妙合立宗，到最后又以性统命，甚至以性功吞并命功，将命之一格虚悬起来，这样又不知不觉滑到了禅家的心性路数之中。这种现象直到后期才有所改善，后期江南全真道经过内丹道教内部南北二宗的相互融合，多多少少弥补了早期全真道心性论中性命妙合的内在矛盾。其修补工作概括起来就是将性功炼心完全融入命功炼气之中，这样前此的性功、命功两节事就变成了命功之中包容性功，性功、命功呈现了有机地结合趋势。这样在后期江南全真道的心性理论之中通过消解单纯地性功锻炼，将性功、命功有机结合起来这种方法来克服早期心性论中的内在矛盾，从而将一套较为成熟的内丹心性论展现于世，并借此参与心性大讨论。

注 释

①②⑥ 《孟子·告子》参见上海古籍出版社，1989年9月。

③ 《荀子·性恶》参见上海古籍出版社，1989年版。

④ 《张载集·正蒙》参见中华书局，北京1978年版。

⑤ 《孟子·公孙丑》参见上海古籍出版社，1989年9月。

⑦ 《坛经校释》中华书局，北京，1983年版。

⑧⑩⑯㉖ 《大珠禅师语录》参见《续藏经》第一辑。

⑨㉓ 《荷泽神会禅师语录》参见《续藏经》第一辑。

⑪⑫⑭㊸㉒㉘㉙㊹㊺ 《佛果克勤禅师心要》参见《续藏经》第一辑。

⑬㊻㊾㊿ 《天目中峰和尚广录》参见姑苏刻经处本。

⑮ 《示禅人心要》参见《续藏经》第一辑。

⑰㊴ 《古尊宿语录》参见上海古籍出版社，1991年版。

⑱⑲ 《黄蘖断际禅师宛陵录》参见《续藏经》第一辑。

⑳ 《楞伽师资记》参见《大正大藏经》。

㉑㉗ 《黄蘖山断际禅师传法心要》参见《续藏经》第一辑。

㉙㉚㊵㊶ 铃木大拙《禅与生活》参见光明日报出版社，1988 年版。

㉕ 《禅宗永嘉录》参见《续藏经》第一辑

㉛㉜㉝㊱㊼㊽(52) 《高峰和尚禅要》参见《续藏经》第一辑。

㉞㉟㊷ 《黄龙南禅师语录续补》参见《大正大藏经》。

㊲㊳(71) 《大慧普觉禅师宗门武库》参见《续藏经》第一辑。

㊿ 《黄龙南禅师语录》参见《大正大藏经》。

(51) 《佛果圆悟禅师碧岩录》参见《续藏经》第一辑。

(53) 《真仙直指语录》参见《正统道藏·正一部》鼓字号。

(54)(55) 《重阳立教十五论》参见《正统道藏·正一部》楹字号。

(56) 《盘山录》参见《正统道藏·太玄部》卑字号。

(57)(69)(70)(81) 《玄宗直指万法同归》参见《正统道藏·太玄部》下字号。

(58)(62) 《北游录》参见《正统道藏·正一部》弁字号。

(59)(75)(76)(77)(78)(79) 《紫阳真人〈悟真篇〉三注》参见《正统道藏·洞真部·灵图类》律字号。

(60)(61) 《孙不二元君传述丹道秘书》民国单刻本。

(63)(64)(73)(74) 《金丹大要》参见《正统道藏·太玄部》大字号。

(65)(67)(68)(72) 《孙不二女功内丹次第诗注》参见民国单刻本。

(66) 《丹阳真人语录》参见《正统道藏·太玄部》。

(80)(82) 《中和集》参见《正统道藏·洞真部·方法类》光字号。

(84)(85) 《清庵莹蟾子语录》参见《正统道藏·太玄部》卑字号。

后　　记

呈现在读者面前的这本书是在我1992年撰写的博士论文基础上修改而成的，在撰写论文过程中得到了我的导师汤一介先生的精心指导，从论文的构架到结篇定稿都凝结了先生的心血。北京大学哲学系的朱伯昆教授、楼宇烈教授、许抗生教授、陈来教授、中国社会科学院历史研究所的黄宣民研究员，中央民族学院哲学系牟钟鉴教授，他们都为论文提出了许多宝贵意见。这些意见有的已被采纳体现在论文中，有的对我今后的进一步研究肯定会有所帮助。在此特表谢意。此外，我要感谢丛书编委叶秀山先生和赵一凡先生，如果没有他们的无私帮助，就难以想象本书会如此快地与读者见面。

最后还要特别感谢我的妻子杜洁硕士，她为论文的文字润色和抄写做了大量的艰苦工作。

张广保

1994年12月于中国社会科学院历史所

主要参考文献

第一类:道教

道经

《重阳全真集》、《重阳教化集》、《重阳立教十五论》、《重阳真人金关玉锁诀》、《重阳授丹阳二十四诀》、《金玉集》、《渐悟集》、《神光灿》、《丹阳真人语录》、《丹阳真人直言》、《水云集》、《仙乐集》、刘长生《阴符经注》、刘长生《黄庭内景玉经注》、《长生真人至真人至真语录》、《磻溪集》、《真仙直指语录》、《群仙要语纂集》、《玄风庆会录》、《大丹直指》、《青天歌》、《云光集》、《太古集》、《鸣鹤余音》、《葆光集》、《北游录》、《离峰老人集》、《盘山录》、《草堂集》、《鸣真集》、《悟真集》、《金莲正宗记》、《宫观碑志》、《启真集》、《会真集》、《七真年谱》、《甘水仙源录》、《祖庭内传》、《云山集》、《西山集》、《道禅集》、《长春真人〈西游记〉》、《金丹大要》、《金丹大要列仙志》、《金丹大要仙派》、《周易参同契分章注》、《紫阳真人〈悟真篇〉三注》、《清庵莹蟾子语录》、《中和集》、《道德会元》、《全真集玄秘要》、《三天易髓》、《太上清静经注》、《玄教大公案》、《全真仙源像传》、《玄宗直指万法同归》、《纸舟先生全真直指》、《抱一函三秘诀》、《全真清规》、《道玄篇》、《还真集》、《随机应化录》。

以上道经各篇皆收入《正统道藏》,参见上海书店、天津古籍出版社、文物出版社三家联合影印《道藏》,北京,1988 年 3 月

版。

陈名珪:《长春道教源流》,参见清代木刻本。

陈垣:《南宋初河北新道教考》,参见中华书局,北京1962年版。

陈垣:《道家金石略》,参见文物出版社,1988年版。

钱穆:《中国学术思想论丛·六》,参见台北东大图书公司,1978年版。

任继愈:《中国道教史》,参见上海人民出版社1990年版。

第二类:理学

《二程集》,参见中华书局,1981年版。

《张载集》,参见中华书局,1978年版。

《胡宏集》,参见中华书局,1987年版。

《朱子语类》,参见中华书局,1986年版。

《四书集注》,参见中华书局,1983年版。

《陆九渊集》,参见中华书局,1980年版。

黄宗羲:《宋元学案》,参见中华书局1986年版。

余英时:《士与中国文化》,参见上海人民出版社,1987年版。

第三类:禅宗

《坛经校释》,参见中华书局1983年版。

《菏泽神会禅师语录》,参见《续藏经》第一辑。

《五灯会元》,参见中华书局1984年版。

《古尊宿语录》,参见上海古籍出版社1991年版。

《东语西话》,清代单刻本。

《大珠禅师语录》,参见《续藏经》第一辑。
《佛果克勤禅师心要》,参见《续藏经》第一辑。
《黄蘗山断际禅师传法心要》,参见《续藏经》第一辑。
铃木大拙:《禅与生活》,参见光明日报出版社,1988年版。

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在二十一世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印学术委员会推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁盛

的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九三年十月

[General Information]
[illegible]=[illegible]
[illegible]=
[illegible]=309
SS[illegible]=0
[illegible]=

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]&[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[[illegible]] [illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible] [illegible]- -[illegible]
[illegible] [illegible]- -[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]